

اللغة والفكر وفلسفة الذهن

مصطفى الحداد



منشورات جمعية الأعمال الاجتماعية والثقافية لكلية الآداب بتطوان
سلسلة : دراسات

...لقد قدمنا في هذا الكتاب ملامح جواب يقضي بأن الفكر
خاصية تختلف عن المادة بمقدار اختلافها عن المادة. وراينا أن هذه
الخاصية بنية مجردة تقبل "الزعم" مبدئيا في أجهزة فزيائية أخرى
كثيرة. فهذا الجواب، إذا شئتم، لا يرس في الفزيولوجيا العصبية للدماغ
البشري أي امتياز خاص لتنفيذ الأنشطة الفكرية وحملها. إنه، باختصار
شديد، جواب ينزع بإصرار منقطع النظر إلى إتلاف الخصوصية التي
ظل الإنسان يفخر بها خلال تاريخه الطويل واختزالها إلى العدم.

ويمكن القول، بعد الانتقادات التي وقفنا عليها في الفصل
الأخير، إن جوابا كهذا يضع "الإنسان" في حرج انطولوجي حاد بين
الشعور التاريخي بالتميز والتفرد وبين القبول بالتلاشي التدريجي في
شأننا أنساق المحاكاة المبنية على البرمجة الإعلامية ومعالجة
المعلومات، كما أنه يوجب تناقرا إبستمولوجيا عميقا على الرصد بين
وعينا العلمي والتقني ووعينا التاريخي والاجتماعي والسياسي. فأي
نوع من المستقبل يبشر أو ينذر به هذا النوع من الجواب؟ ما طبيعة
المجتمع الذي سيقتنع أفرادهم بأنهم أنساق تعالج المعلومات؟ ما
طبيعة السياسة التي ستنظم اجتماعهم من حيث إنهم كذلك؟ ما هو
نسق الأخلاق الذي سيضبط معاملاتهم؟ أي نوع من الفن والجمال
سيصور عصرهم؟ الخ.

اللغة والفكر وفلسفة الذهن

مصطفى الحداد

منشورات جمعية الأعمال الاجتماعية والثقافية لكلية الآداب بتطوان
سلسلة : دراسات

1995

مقدمة

تحميل الإشكالات التي يعالجها هذا الكتاب على المجالات التالية : علم النفس المعرفي (Cognitive psychology) واللسانيات والفلسفة. والنواة المركزية التي تحوم حولها هذه الإشكالات كلها يلخصها سؤال عام هو : « ما طبيعة الفكر؟ ». وهذا السؤال كما يمكن أن يلاحظ القارئ سؤال تقليدي ضارب في القدم. لكن قدم الأسئلة كما هو معلوم ، أيا كان نوعها ، ليس مسرعا للإعراض عنها وتجنبها.

لن نتطرق إلى هذا السؤال من منظور ما قبل عنه في التراث. سنعالجه من منطلق يبحث عن الاختلاف الذي يقدمه الجواب المقترح « اليوم » عن الأجوبة التي اقترحت في الماضي. وإذا أردنا أن نعيد وضع السؤال في ضوء هذا التوضيح فإننا لن نعثر على صيغة أفضل من : « ما طبيعة الفكر "اليوم" ؟ ».

وتتطلب منا هذه الصيغة « التاريخية » في المسألة أن نحدد الإطار المرجعي الذي تصدر عنه ، لأن ما يقال اليوم عن

النشر : جمعية الأعمال الاجتماعية والثقافية بكلية الآداب تطوان

المؤلف : مصطفى الحناو

الطبع : مطبعة الهداية تطوان

الرقن وتصميم الغلاف : أمزيل تكوس تطوان

الإيداع القانوني : 760/1995

ردمك : 9981-9907-3-6

« كيف يمكن إلغاء الخط الفاصل بين الفكر والمادة دون الانخراط في الدفاع عن النزعة الفزيائية؟ » أو بعبارة إستملوجية حديثة : « كيف يمكن محو الفارق القائم بين الحالات الذهنية والحالات الدماغية دون القبول باختزال علم النفس إلى الفيزياء؟ ».

سنحدد في الفصل الأول موقف « المعهد » من النزعة الفزيائية كما تبلورت في السياق التجريبي الوضعي (فتجنشتاين في مرحلته الأولى، كارناب، أوينهايم وبوتنم). وسندرس في الفصل الثاني بعض الحجج التي يقدمها « المعهد »، وخصوصا الحججة الحاسوبية، على استقلال علم النفس، دون الإذعان لفصل الفكر عن المادة.

أما الفصل الثالث فسنخصصه لدور الحججة الحاسوبية في دعم الموقف الفطري وانعكاسات هذا الموقف على مسألة التعلم بصفة عامة. وسنفرد حيزا خاصا لأطروحة « لغة الفكر » الفطرية التي دافع عنها غودور بوصفها لغة التمثيل الداخلي التي تُعرف ولا تُتعلم، أو تُعلم ولا تُتَعَلَّم.

أما الفصل الرابع والأخير فسنخصصه «لأعداء» التصور الذي يصدر عنه « المعهد » :

العدو الأول بالطبع هو فتجنشتاين، في المرحلة الأخيرة من أعماله. والغريب في الأمر هو أن حجج فتجنشتاين صيغت قبل أن تبرز إلى الوجود الصيغة الذهنية التي نتحدث عنها. فانتقادات

الفكر كثير لا يستطيع أحد أن يحيط به. وفي هذا الصدد نقول : سنعالج سؤال الفكر والإشكالات المتصلة به من منظور ما أطلق عليه بوتنم (1988) لقب « النزعة الذهنية لمعهد الماسشوسيتس (MIT) » المتصلة بأعمال كل من نعوم تشومسكي وجري غودور ومن سار على نهجهما.

تصدر هذه النزعة عن تصور عقلائي يقضي بأن الإنسان يولد مزودا بجهاز فطري مخصص تخصيصا عاليا يمكنه من اكتساب المعارف. وقرى أن المحيط لا يلعب إلا دورا هامشيا في هذا السلسل الاكتسابي. وتؤمن بإمكان تخصيص «محتويات» هذا الجهاز الفطري تخصيصا عاليا على النحو الذي تخصص به الفيزياء (بالمعنى العام) موضوعاتها.

إن هذه النزعة، باختصار، تخرج افتراضا ميتافيزيقيا تبلور في سياق عقلائي بنزعة وضعية ترعرعت في سياق تجريبي، لكنها تخرج من هذا المزج بنسق جديد لا يفصل بين الفكر والمادة، وهنا يختلف عن الطرح العقلائي الكلاسيكي والقديم، ولا يرتقي في أحضان النزعة الفزيائية (Physicalism) كما هو الحال عند الوضعيين.

سنخصص الفصلين : الأول والثاني لمعالجة الإشكالات الذي ينشأ عن هذا المزج. ويمكن وضع هذا الإشكالات على النحو التالي:

بالمناسبة لتلميذ قديم لبوتنم). لكن بوتنم رجع عن آرائه، فنقده إذن نقدان : نقد ذاتي موجه إلى بوتنم نفسه في وقت من الأوقات، ونقد موجه إلى النزعة الذهنية للمعهد.

يمكننا الآن، بعد هذا التحديد العام لهيكل الكتاب، أن نلقت إلى مناقشة بعض الإشكالات الميتافيزيقية المتصلة بالنزعة الذهنية للمعهد لنشير حولها جملة من الملاحظات تدخل في نطاق التأطير الفلسفي العام لتصوير المعهد من جهة وللاتسقاطات المصوبة إليه من جهة أخرى.

تندرج المعالجة التي يقترحها المعهد لسؤال الفكر في سياق عام تتحكم فيه مقتضيات ما أصبح يعرف في تاريخ الفلسفة بالانعطاف اللغوي (Linguistic turn) أو ما يعبر عنه أحيانا بأنموذج اللغة (انظر آبل (1977) وهابرماس (1988) في شأن الفروق القائمة بين أنموذج الأنطولوجيا وأنموذج الشعور وأنموذج اللغة)، غير أن اندراج هذه المعالجة ضمن أنموذج اللغة لا يعني خلوها أو انفصالها التام عن دعاوى نظرية المعرفة المتصلة بفلسفة الذهن الديكارتية أو ما يعرف عند آبل وهابرماس بأنموذج الشعور.

فعندما نتأمل أطروحات المعهد لمجددها مشدودة إلى التسليم بوجود حيز فطري قائم في الذهن يلعب دورا أساسيا في اكتساب

فصغشتاين يجب أن تفهم من حيث إنها موجهة إلى كل نزعة ذهنية بما في ذلك نزعة "المعهد" الراهنة. وسنركز في مقام تتجشنتاين على حجتين يرى البعض أنهما تقوضان النزعة الذهنية التي نحن بصدددها، هما : "حجة اتباع القاعدة" و"حجة اللغة الخصرية".

العدو الثاني هو الفيلسوف ج. سورل (J.R. Searle)، وسنبرز، في مقامه، قساذ الطرح الذهني الذي يصدر عنه "المعهد" من منطلقين : المنطلق الأول يستدل فيه سورل على عدم كفاية المعالجة التي يقضي بها النموذج الحاسوبي، والمنطلق الثاني يبرز فيه سورل تهاقت البدعة الأفلاطونية التي تحكم تصور "المعهد" والقائلة بوجود مستوى فطري (أو معرفي أو وظيفي أو حاسوبي) يتوسط الحالات الدماغية التي تفترضها علوم الأعصاب والحالات الذهنية التي يفترضها علم النفس الساذج (نشير هنا إلى أن "الساذج" لا يعد وصفا قديما).

أما العدو الثالث والأخير هو ه. بوتنم (H. Putnam) ويمكن القول عنه : إنه عدو نفسه أولا قبل أن يكون عدوا للنزعة الذهنية موضوع حديثنا. لأنه لعب، لوقت طويل، دورا أساسيا في صوغ مراقف هذه النزعة على الرغم من رفضه التام للافتراض الفطري الذي تصدر عنه. فالطرح الحاسوبي للذهن طرح بلوره بوتنم منذ بداية الستينيات. وعليه اعتمد فودور في صوغ تصوره (وهو

«ليس هناك شيء أسهل على من معرفة ذهني» (انظر ديكارت 1979 : 95)). ويرجع بسر الوصول معرفيا إلى الذهن، في نظره، إلى تلك العلاقة الخصوصية (الحميمة) التي نعيشها الذات المفكرة بنفسها. فيقتضي هذه العلاقة (التي تعد استبطانية من الوجهة النفسية) تستطيع الذات المفكرة الوصول إلى حمير التشيلات الداخلي على نحو جذري؛ لأن هذا الحمير بعد، من جهة، منتصيا انتصا، كليا إلى الذات؛ وبعد، من جهة أخرى، سابقا على عالم الموضوعات المتمثلة.

إن المعهد عندما يتحدث عن الذهن وعن التشيلات الداخلية فإنه لا يفعل ذلك من منطلق تنوي كما فعل ديكارت؛ بل ينطلق من نزعة مادية أو فزيائية صريحة لا تضع حدا فاصلا بين الذهن والجسد. فالمعهد يعلن دون لف أو دوران أننا كائنات مادية أو فزيائية في عالم فزيائي. وقد سعى فودور (1975 : 12) النزعة المعبر عنها في هذا الإعلان بـ «فزيائية الحدث» (Token Physicalism)، وأطلق عليها بوتنم (1980 : 794) لقب «الأنطروحة الأولى للنزعة المادية». وبعد هذا الإعلان كافيا لإخراج برنامج المعهد من دائرة الشبهة المحركة للبرنامج الديكارتية.

أما عندما يرفض المعهد ما يسميه فودور بـ «فزيائية النمط» (Type Physicalism) أو ما يسميه بوتنم بـ «الأنطروحة الثانية للنزعة المادية» القائلة : إن خصائصنا الذهنية خصائص

المعارف؛ ولجدها تتحدث عن هذا الحمير بوصفه نسقا من التشيلات الداخلية؛ ولجدها، في نهاية المطاف، تقلل من شأن المحيط في الاكتساب على عكس ما تفعل النزعات التجريبية كالسلوكية وغيرها.

وهذه المواقف هي عينها المواقف التي نلاحظها في فلسفة الذهن الديكارتية القائمة وراء أغودج الشعور، فديكارت انطلق من موقف قطري، وبنى نظرية تشيلية للذهن، وخالف النزعات التجريبية مخالفة جذرية.

لا تريد أن تسلك مسلكا قرانيا همه الوحيد البحث عن التشابه في تقاليد الفكر المختلفة، سعيا وراء اطمئنان كاذب أو دفاعا عن «ليس في الإمكان أبدع مما كان». ستحاول أن تبرز اختلافات لا تفيل المصالحة قائمة وراء هذا التشابه، وستبين بعد ذلك الحد الذي، إذا انتهك، تتحول معه النزعة الذهنية للمعهد إلى صيغة من صيغ نظرية المعرفة المتصلة بأغودج الشعور.

لقد انطلق ديكارت من تصور تنوي يقضي بأن الذهن جوهر مخالف لجوهر الجسد. ودافع عن رأي مفاده أن الذهن هو الشيء الوحيد الذي تستطيع الذات العارفة (المفكرة) بلوغه بلوغا إستملوجيا حقيقيا. وقد عبر عن هذا الرأي (وهو بالمناسبة الرأي الذي بنيت عليه نظرية المعرفة عنده) بوضوح تام حينما قال:

فيزائية؛ فإنه يرفضها لدرء كل صيغة اختزالية متطرفة وليس للإقرار بوجود جهر، هو الذهن، مستقل عن الجسد. والحجة التي تدعم هذا الرفض حجة فيزيائية في كنهها، تبلورت في نطاق الإعلاميات النظرية وبرسجة الحواسيب، لا علاقة لها بالحجج الميتافيزيقية التي عرضها ديكارت ببلاغة أخاذة في كتاب «التأملات» (انظر على الخصوص «التأمل الثاني» ضمن ديكارت 1979: 77-95).

إن ما يميز افتراضات المعهد حول الذهن عن افتراضات ديكارت قائم في كونها افتراضات آلية محضة لا تقول بإمكان بلوغ ما يجري في الذهن عن طريق الاستبطان (انظر في هذا الشأن دينيت (1987: 281)). وإذا جاز لنا أن «نستفسر» ديكارت في هذا الخصوص فإننا نقول: ليس هناك شيء أصعب بالنسبة إلى المعهد، من معرفة الذهن؛ لأن الأشياء، في اعتقاد أقطابه، لا تحصل البتة في مسرح الشعور، كما توهم ديكارت، بل تجري وتعتزل في «كواليس» إذا حسن التعبير، وتحديد جريان الأشياء واعتصالها في الكواليس يعد، في نظر المعهد، أمراً تجريبياً خالصاً.

لنقف قليلاً عند هذه النقطة حتى تبين، يكون الإنسان، حسب المعهد، إذاً موقفه قضوي (أي يكون قاصداً شيئاً أو راغباً

في /عن شيء... الخ) عندما يكون ذا علاقة بتمثيل داخلي محددة تحديداً حاسوبياً (Computationally determined). فالقصد والرغبة والاعتقاد وغيرها من الحالات الذهنية أو النفسية (أو ما يسميه راسل بالمواقف القضائية) تعد في نظر المعهد علاقات حاسوبية تربط بين الأجهزة العضوية والتمثيلات. وعندما يذهب المعهد هذا المذهب في تفسير الحالات الذهنية فإنه لا يكون يصدده تجديد مذهب ديكارت بشأن تخصيص الذهن والإجابة عن سؤال الفكر. فالحكم بذلك كان سيكون ممكناً لو أن المعهد أسند، فعلاً، إلى الذهن الأهمية الميتافيزيقية نفسها التي كان يسندها إليه ديكارت. لكن، بما أن هذا الأمر غير وارد، يقتضي النزعة الفيزيائية الصريحة التي يصدر عنها المعهد، فإن الطرح الحاسوبي للذهن وحالاته (كالقصد والرغبة... الخ) يقدر أمراً تجريبياً خالصاً، أي عديم الفائدة من الوجهة الميتافيزيقية التي تصدر عنها نظرية المعرفة المتصلة بأنموذج الشعور. يقول فودور (1975: 47):

«ألحُ على أن المسألة المتصلة بمعرفة ما إذا كانت العمليات النفسية عمليات حاسوبية أم لا، مسألة تجريبية». ويترتب على هذا أن الأمور المتصلة بالذهن لا تعد، في ملة المعهد، من قبيل المعطى بكيفية «واضحة وامتياز» كما ألحُ على ذلك ديكارت، بل من قبيل ما يتطلب رصدّه بحثاً تجريبياً بطبناً وشاقاً. وهذا مظهر أساسي من مظاهر اختلاف الطرح المعرفي (نسبة إلى علم

أمام محكمة العقل الخالص (انظر مقدمة الطبيعة الأولى في كانط (1976: 31))؛ ولم تعد التمثيلات الذهنية أداة ذات امتياز ميتافيزيقي محفوظ. للفصل بين الصدق والكذب؛ بل أصبح ينظر إليهما (الذهن وتمثيلاتهما) بوصفهما موضوعا للتفسير العلمي المستقل عن كل وثوقية ميتافيزيقية.

إن هذه الفروق القائمة بين الطرح المعرفي للذهن ونظرية المعرفة تبقى واردة كلما تشبث المعرفيون بمقتضيات التفسير وقاوموا رغبة الانسياق وراء رهانات التسويغ. أما عندما يتساقون (وهذا ما يكشف عنه رورتي بعناية في نقده لبعض تصوراتهم، وخصوصا تصور فندلر، انظر رورتي (1979: 282-283)) فإنهم يتبعون مباشرة في شرك دعاوى نظرية المعرفة. والمنفذ الرئيس الذي يقود المعرفيين إلى معانقة «دعاوى نظرية المعرفة» هو الافتراض الفطري. فهذا الافتراض «السحري» بغري مجاوزة نطاق التفسير وترغب في التسويغ. وعندما تحصل المجاوزة، يتحول العلماء المعرفيون إلى فلاسفة يبحثون على نحو تجريبي، في عين ما كان يبحث فيه ديكارت وكانط، وأفلاطون قبلهما، على نحو تأملي. ويغدو الطرح المعرفي فصلا جديدا سطرته حساسية القرن العشرين «التقنوقراطية» ليأخذ بعناق الفصول السالفة المسطورة بحساسيات أخرى في كتاب الميتافيزيقا الكبير.

ويمكن، في ضوء الملاحظات أعلاه، أن نؤول الانتقادات

النفس المعرفي) للذهن عن الطرح الذي تعرضه نظرية المعرفة المتصلة بالنموذج الشعور.

حينما عرج رورتي (1979: 283) على مناقشة بعض افتراضات علم النفس المعرفي لدى فودور وفندلر وغيرهما، ناطرا فيها، فاحصا ما يميزها عن نظرية المعرفة لدى كل من ديكارت وكانط، انتهى إلى أن تخصص بنية الذهن ومحتوياته لا تعد، خصوصا عند فودور، محصنة بما قد تشير التجربة من شكوك؛ إذ يمكننا، في نطاق البرنامج الذي يقترحه فودور، ألا نبرح الخطأ بخصوص فهمنا لبنية الذهن ومحتوياته. ويستنتج رورتي (1979: 286) من هذا أن تصور المعرفيين يُمكننا، بانتهاده عن دعاوى نظرية المعرفة الكلاسيكية، من الإبقاء على الاختلاف قائما بين الناس من حيث إنهم موضوعات للتفسير، والناس من حيث إنهم فاعلون أخلاقيون متشغلون بتسويغ اعتقاداتهم وأفعالهم. فهاتان الرؤيتان: التفسيرية (العلمية) والتسويغية (الأخلاقية) لا تستدعيان، في نطاق التصور المعرفي، أي تركيب (Synthèse)؛ لأن الذهن عند المعرفيين لم يعد يلعب دور «مرآة الطبيعة» كما كان الحال عليه في نظرية المعرفة الكلاسيكية. بمعنى أن الذهن لم يعد يمثل الأساس الذي يسمح بالفرز بين الاعتقادات المسوغة وغير المسوغة (لقد كان كانط يعتقد أن معرفتنا بما يجري داخلنا هي التي تمكننا من إضفاء المشروعية على اليقينيات التي نؤمن بها

التي سنقف عندها في الفصل الأخير من هذا الكتاب بوصفها
انتقادات مصوبة، في جزء كبير منها، إلى دعاوى نظرية المعرفة
التي تتحرك، بوضوح أحياناً وخلسة أحياناً أخرى، في ثنايا النزعة
الذهنية لعهد الماسوشيتش.

لا يمكنني، وقد أتيت على نهاية هذا التقديم، إلا أن أتوجه
بالشكر الخالص إلى أساتذتي الأفاضل : أحمد العلوي، أحمد
الإدرسي، عبد القادر الفاسي الفهري، أحمد المتوكل، إدريس
السفروشي، سالم بقرت، فعلى يد هؤلاء عرفت القسم الأكبر مما
أعرف، وفي مجالسهم بكلية الآداب بالرباط تشكلت الملامح
الأولى لهذه المحاولة المتواضعة.

وأشكر أيضاً زملائي وأصدقائي الذين عدت إليهم في
بعض قضايا هذا الكتاب. وأخص بالذكر منهم : الحسن السوعللي،
أحمد محفوظ، أحمد إحنوثن، محمد الحيرش، عبد الواحد
العسري، محمد خرشيش، محمد بويعللي، رشيد بلخياط، أحمد
الطريق. وأشكر محمد أسيداء ومحمد الشباي على قراءتهما
للمخطوط قبل أن ينشر. وأبرئ الكل من الأخطاء التي يمكن أن
تلق هذا الكتاب.

وأخص إخواني في مكتب الجمعية بشحية خاصة على سهرهم
على إخراج هذا الكتاب.

تطوان / يوليو 1995.

الفصل الأول

استقلال علم النفس والنزعة الفزيائية

الوضعييون في إطار ما يعرف عندهم بالنزعة الفزيائية (Physicalism). سنيين، من خلال العرض، بعض مزالق هذه النزعة. وسنقف من خلال جرّي فودور (1975)، عند تصور يمكن من وضع الأسئلة أعلاه دون أن يعترضه النقد الذي يوجّه عادة إلى النزعة الفزيائية.

الحس المشترك وأسئلة "العلم"

هناك أسباب شتى تحت الفيلسوف "الرصين" على رفض الأسئلة أعلاه. لكن أهم هذه الأسباب، أو على الأصح أوردها بالنسبة إلى موضوعنا، كامن في أنه يصدر في رفضه، ربما عن موقف بقول بالتعدد الأنطولوجي، أي بوجود نوعين، على الأقل، من الجواهر أو الماهيات يخضعان لقوانين (سببية؟) مختلفة: ماهية الفكر، وماهية المادة.

وقد يلتبس، لموقفه هذا، سندا في تاريخ الفلسفة فيقول، مثلا، على لسان ديكارت (1966 : 60) : «عرفت (...) أنني جوهر ماهيته وطبيعته التفكير وليس شيئا آخر غيره. وهذا الجوهر لا يحتاج، لكي يوجد، إلى محل. ولا يتوقف على أي شيء مادي. فهذا الأثناء أي هذا الروح الذي يجعلني أكون ما أكون، يتميز كلياً عن الجسد...». وإذا حصل أن قبل الفيلسوف "الرصين" جدوس ديكارت وأدّعى لها، سيزداد اقتناعه رسوخاً بعشية الأسئلة

تقديم

من الصعب جدا على الفيلسوف الذي ألف التفكير "الرصين" في إطار التقليد الفلسفي القاري⁽¹⁾ أن يقبل وضع أسئلة مريكة مثل : "هل بإمكان نسق أوجهاز مادي محض، يخضع لقوانين الفزياء وحدها، أن يفكر؟" أو "هل يمكننا أن ننسب إلى آلة تحكمها قوانين الفزياء، حالات ذهنية؟" أو "هل يمكن ردّ الأنشطة التي يقوم بها الذهن إلى الخصائص الفزيائية للدماغ؟" الخ. فمثل هذه الأسئلة، وغيرها مما هو داخل في بابها، لن يكون في نظر هذا الفيلسوف "الرصين" سوى ضرب من الهرطقة والتخريف. وقد يحسن الفيلسوف النية ويبحث لها عن وجه من الشرعية يحملها عليه. لكنه في الغالب سينتهي إلى أن واضعها بنوي المهازلة والمزاح لا أقل من ذلك ولا أكثر.

سنحاول في هذا الفصل أن نسوّغ، من الناحية الإيمتولوجية، وضع هذا الضرب من الأسئلة المريكة. وسنلجأ، في هذا الصدد، إلى مناقشة بعض الحجج التي تبلورت في التقليد الفلسفي الوضعي عند التجريبيين المناطقة الذين أن وضع هذا النوع من الأسئلة، وخصوصا السؤال الأخير، لا يستدعي البتة الصدور عن أي صيغة من الصيغ الاختزالية المتطرفة التي دعا إليها

الأحدية المثالية.

إن القول بالمسلمتين يتعارض مطلقاً مع الصورة التي يزودنا بها الحس المشترك عن أنفسنا، فنحن ، عندما نفكر ، نكون قائلين أحراراً شاعرين أذكياء عقلاء. ويمتنع هذه الخصائص تتميز عن العالم الفيزيائي، فكيف يمكننا أن نرد هذه الخصائص التي تحكمها الدلالة والقصدية إلى خصائص العالم الفيزيائي الخرساء؟ إن هذه الصيغة في وضع السؤال تحمل في طياتها إيهامات تبحث على التشكيك في صفة المسلمتين السالفتين، بل في مشروعيتها كذلك، لكن الإيهام بالتشكيك ليس تشكيكاً، إذ يكفي أن نلتفت إلى الحس المشترك ونسأله عن معنى الخصائص التي ينسبها إلى الفكر لنكتشف جهله المطبق ، ما معنى الذكاء أو الدلالة أو القصدية أو العقلانية... الخ؟ إن الحس المشترك، في مقام كهذا، يروي القصص ولا يقدم الأجرية.

إذا جازونا ما يقضي به الحس المشترك، وألقينا نظرة على العلوم التي حققت نجاحاً مشهوداً في فهم الظواهر وتفسيرها، نجد أنها تصدر عن القول الشمولي بوجود أنطولوجيا مادية. ونجد، أيضاً، أن هذا القول مكنتها من تشييد تصورات منسجمة إلى حد بعيد للعالم الذي تدرسه، وسهل لها إمكان تحقيق قدر عال من الشخاص في البحث، (هذا دون الحديث عن النتائج التكنولوجية الهائلة التي أدت إليها هذه العلوم)، بل إن التقدم النسبي الذي

الموضوعة أعلاه. فني أي إطار، إذن، يمكن وضع هذا الضرب من الأسئلة دون الالتحاق إلى العبث أو إلى المهازلة والمزاح؟

لا يمكن للأسئلة أعلاه أن تكون واردة إلا في إطار يتغنى التعدد الأنطولوجي أو يقبل التشكيك فيه، أو بعبارة فلسفية أوضح، لا تكون الأسئلة أعلاه واردة إلا إذا رفضنا حدود ديكارت الثنوية أو شككتنا فيها. بالطبع، ليس هناك موقف واحد فقط يتعارض مع القول بالتعدد الأنطولوجي، بل ثمة موقفان اثنان: أولهما تجسد الأحدية المادية، وثانيهما تجسد الأحدية المثالية. فإذا أخذنا على سبيل المثال السؤال الأخير من سلسلة الأسئلة أعلاه وعرضناه على هذين الموقفين، فإن الأحديين الماديين سيجيبون عنه بالإيجاب. فهم، بحكم موقفهم المبدئي، سيقولون :

(1) النظر إلى الدماغ - أو الجهاز العصبي المركزي - بوصفه آلة أو تسفا مادياً يخضع لقوانين الفيزياء (تدخل الفيزياء هنا عن طريق علوم الأعصاب).

(2) النظر إلى الدماغ من حيث إنه الحامل الذي يستند

العمليات الفكرية والحالات الذهنية.

على عكس خصومهم الأحديين المثاليين الذين لن يستطيعوا بحكم موقفهم أيضاً، أن يقبلوا التسليم بالمسلمتين (الفيلسوف الراقص للأسئلة أعلاه يكون صادراً إما عن التعدد الأنطولوجي وإما عن

الطبيعية يكون قد أتى بجملة تتضمن دلائل خالية من المعنى.⁽²⁾ وعلى الرغم من أن فثجنشتاين لم ينتسب في يوم من الأيام إلى حلقة التحريبيين (أو الوضعيين) المناطقة المعروفة بحلقة فيينا⁽³⁾، فإننا نجد رواد هذه الحلقة يتلقفون هذا التصور ويدفعون به إلى نهاياته. فقد ذهب كارناب⁽⁴⁾، في سياق الدفاع عن أطروحة فثجنشتاين، إلى أننا إذا عدنا إلى بحث المشاكل التقليدية التي عالجتها الفلسفة لجدها تنقسم إلى ثلاثة أقسام :

1- مشاكل تتصل بموضوعات العلوم الخاصة.

2- مشاكل تتصل بموضوعات منهجية، لا تدرس في أي

علم من العلوم الخاصة (مثل الشيء في ذاته (The thing-in-itself) والمطلق... الخ).

3- مشاكل تتصل بالمنطق.

وحيث نشط على نفسه الفيلسوف لا يبقى أمامه إلا المشاكل المتصلة بالمنطق، وهذه الأخيرة هي المشاكل التي يشغل على الفلسفة أن تهتم بها.

وقد ارتبط بهذا الموقف الفلسفي العام الذي كان يرمى بالأساس إلى التحرر من الميتافيزيقا موقف آخر دافع عنه التحريبين المناطقة خلال الثلاثينات من هذا القرن بقضى به «وحدة

حققته بعض شعب العلوم الإنسانية والاجتماعية راجع في جزء كبير منه إلى التسليم بوجود أنطولوجيا مادية (النظر للمزيد من التفصيل سيرير (1992 : 397 - 399)). فالقول بصدق المسلمين، أعلاه، رهان داخل في هذا الشطاق، أي رهان داخل في شطاق طرح الفكر، أو ما يسمى بالحالات الذهنية، طرحا ماديا. واليزال الذي يصرغ هذا الرهان هو التالي : إذا كان التصور «العلمي» الشامل عن العالم الفيزيائي يقضى بأن هذا العالم خال من الدلالة والشعور... الخ ولا يحتوي إلا على الجزئيات الفيزيائية، فكيف حصل أن كان هذا العالم نفسه حاويا أيضا للدلالة والشعور...؟

إن هذا السؤال يختلف عن سؤال الحس المشترك التشكيكي السابق، وإذا جاز لنا أن نقوله تأريلا تشكيكا على نحو ما فعلنا بسؤال الحس المشترك، فإننا سنقول هذه المرة : إن التشكيك ينصب على الخصائص الفضفاضة التي ينسبها الحس المشترك إلى الفكر وليس على إمكان رصد الفكر ورصدا يعتمد الفزياء. فالتشكيك، إذا شئتم، وارد في السؤالين؛ لكن حيويه مختلفان.

النزعة الفيزيائية ووحدة العلم

لقد ذهب فثجنشتاين في «الرسالة» (1921) إلى أن مهمة الفيلسوف، من حيث إنه ناقد للغة، تكمن في الاستدلال على أن الذي يصرغ جملة لا تنتمي إلى المنطق أو إلى العلوم

الذي افترض أن هذه العناصر، أو ما يسميه هو بمجال الأفراد (Domains of individuals)، غير محدود ولم يقتصر له أي حتمية. (16)

غير أن موقف كارناب القاضي بأن العناصر الأساسية مصدرها التجارب الأولية خلف ردود فعل كثيرة لما يتسم به من رغبة ذاتية عرفت بـ "الأثرية المنهجية" (methodological solipsism). وقد اعترض آ. نورث على موقف كارناب هذا بأن الادعاء أو الجمل التي يمكن أن تبني على التجارب الأولية لا يمكن التحقق منها بكيفية تداوتية. واقترح، بدلاً تصور كارناب، تصورا غير يقضي بأن الجمل التي يمكن أن يتوافر فيها شرط التحقق المتبادلي (intersubjective verifiability) هي الجمل المعبرة عن قضايا الفزياء؛ لأنها تعرض ما تدل عليه من حالات ومكانية مرجحاً كمياً. ولهذا السبب فإنها يمكن كل الملاحظين من التحقق منها في وقت واحد.

وحينما تبين أن الموقف الذي عرضه آ. نورث موقف صائب، دخل البرنامج الوضعي مرحلته الثانية في مسيرته نحو "وحدة العلم". واقترنت هذه المرحلة بالاسم الذي أطلقه نورث على موقفه، وهو: النزعة الفزيائية. (17) أي النزعة التي تقضي بأن اللغة الفزيائية لغة نظائرية لا يمكن تلافيها في أي برنامج بروم لتحقيق وحدة العلم المنشودة. وانتقل كارناب عن موقفه الأول واعتنق

العلم. وكان هذا الموقف إدانة صريحة للقواصل الاعشوائية المصطنعة التي خلقها الاستعمال اللغوي وكرستها النظم الأكاديمية بين المباحث العلمية. (15) وكان كذلك دعوة صريحة إلى اصطناع مقارنة تخصصية في البحث والدفع بالفلسفة لكي تتصل اتصالاً وثيقاً بالعلم.

تعني عبارة "وحدة العلم" حسب أومنهايم وموتنم (1958: 338) معنيين، الأول هو الحالة المثالية للعلم، والثاني هو التيار الفكري الذي يدفع العلم بقوة نحو هذه الحالة المثالية. وإذا تحينا جانباً المعنى الأول، ووقفنا عند المعنى الثاني وجدنا الوضعيين أول من انخرط بحسنة تكاد تكون مفردة في الدفع بالعلم إلى هذه "الحالة المثالية".

وقد مرّ برنامجهم بمراحل مختلفة بامتثالها بالفضل. ففي المرحلة الأولى ذهب كارناب إلى أن وحدة العلم لا يمكن أن تُبلّغ إلا إذا شيدنا لغة تجريبية كلية. ولذلك اعتمد في تشييد هذه اللغة على اللغة التي اقترحها راسل في "المبادئ...". وقسم دلالات هذه اللغة إلى الأنماط عيبتها التي قال بها راسل، كما أن الجمل في لغة كارناب بنيت من الدلالات المحددة النمط (Type determined signs) تماماً كما هو الشأن عند راسل. غير أن كارناب ذهب إلى أن العناصر الأساسية التي تقع في أدنى سلمية الأنماط مصدرها "التجارب الأولية" التي نعين للعالم، على عكس راسل

الكلاسيكية للمذهب. (انظر في هذا الشأن الهامش 9 في فودور (1964: 136-149).

وهكذا يغلب برنامج "وحدة العلم" برنامجا حول موضوعات العلم وبرنامجا حول لغة العلم وبرنامجا حول قوانين العلم أيضا. قد ميز أونيهايم وبرتم (1958 : 337-338) بين ثلاثة تصورات عامة لوحدة العلم : الأول ضعيف، والثاني قوي، والثالث مغرط القوة :

أ - وحدة العلم بالمعنى الضعيف : وهي الوحدة التي يتم الوصول إليها عند اختزال كل حدود العلم (تجريبيا كان أم لسانيا) إلى حدود علم آخر (إلى الفيزياء مثلا أو إلى علم النفس). ويتعلق الأمر هنا بوحدة اللغة. (ويمكن في هذا الصدد أن نشير إلى ما عرفه عند الوضعيين بالسلوكية المنطقية Logical behaviorism). وهي أطروحة اقترنت اقترانا وثيقا بالنزعة الفيزيائية. وتقضي هذه الأطروحة بأن العبارات الدالة التي تقال عن الحالات الذهنية لدى الإنسان (أو الحيوان) ينبغي أن تقبل الترجمة إلى لغة الفيزياء أو بعبارة أوضح، ينبغي على العبارات الدالة التي تقال عن الحالات الشعورية أن تقبل الترجمة إلى عبارات دالة على "سلوك" صاحب هذه الحالات⁽⁸⁾. ويختلف الباحثون في تصورهم لهذا النوع من الوحدة تبعا للطريقة التي

مذهب نوراث (أنظر النقد الذي صوبه بوير (1964: 136-149) إلى كارناب ونوراث في هذا الشأن).

عندما نقرن بين "وحدة العلم" و "النزعة الفيزيائية" نخلص إلى نتيجة تقضي بأن كل النظريات الصادقة في العلوم الخاصة ستغمر في المدى البعيد قابلة للاختزال إلى النظريات الفيزيائية. وفي هذا المستوى تأخذ أطروحة وحدة العلم بعدا فيزيائيا، أي تصبح إقرارا صريحا بعمومية الفيزياء و هيمنتها على العلوم الخاصة. وعندما نسلم بعمومية الفيزياء، فإن وحدة العلم لا تغدو دالة على وحدة الموضوعات التي تدرسها العلوم ووحدة اللغة التي تصاغ فيها الأوصاف استجابة لشرط التحقق التفاضلي فقط، بل تصبح دالة على وحدة القوانين أيضا. ويمكن أن تصور هذا التسليم على النحو التالي : إذا كانت كل الأحداث التي تنطبق عليها قوانين علم من العلوم أحداثا فيزيائية في العمق، فإن هذا يلزم عنه انطباق قوانين الفيزياء على هذه الأحداث. (نتحدث هنا عن النزعة الاختزالية بوصفها نزعة أكثر قوة مما تظهر عليه صراحة في كتابات أغلب فلاسفة العلم. وتتبع في هذا الشأن فودور الذي يرى أن أغلب الناس الذين يتحدثون عن وحدة العلم يخصصون في أذهانهم تصورا قويا للاختزال أكثر مما يصرحون به. بل إن كثيرا من الصيغ الاختزالية المستعمرة الجديدة تعاني في نظر فودور من المشاكل نفسها التي يعاني منها ما أطلق عليه فودور الصورة

تكون قوانين هذا البحث، بمعنى من المعاني لا تعرفه إلا بكيفية حدسية، "موحدة" على نحو "متراض"، وهذا مطمح بعيد المثال عصي على الإنجاز. لا يلتفت إليه أويتهام ويوتنم.

إن أويتهام ويوتنم يعيان جميعا المخاطر أو المزالق التي تعترض برنامج وحدة العلم. ويمكن أن نستنتج هنا من كونهما ألما للإصلاح كله على أنه مجرد فرضية عمل فقط لا غير، قابلة للإنطواء البشري من هذا الشأن ص 368 من مقابلهما، لكنهما، مع ذلك، أقرا بأنه فرضية مشروعة تدعمها أسباب منهجية القول بوحدة العلم. في نظرهما، افتراض أبسط من الافتراض المتناقض التقاضي بتشعب (bifurcation) النسق التصوري للعلم وأرجع منه، وتؤكداه معطيات مباشرة وغير مباشرة.

لا يهتأ هنا أن تعرفه الأسباب التي دعت أويتهام ويوتنم إلى الاستمرار في الدفاع عن مشروع محفوظ بالمخاطر. ما يهتأ بالأساس هو معرفة بعض الأجزاء من تصورهما ليتضح ما ستقره بخصوص الإشكال الذي انطلقنا منه في مطلع هذا الفصل. ومن بين هذه الأجزاء - تصورهما لمستويات الاختزال.

يقترح الباحثان (ص 345) صاقا لمستويات الاختزال مرئية على نوع معكوس من الأعلى إلى الأدنى كما يلي :

6 - المجموعات الاجتماعية

يخصصون بها استعمالهم لمفهوم "الاختزال".

لبعضهم يرى أن الاختزال يعني تعريف حدود العلم بحدود البحث الذي وقع عليه الاختيار ليقوم بدور العلم الأساس. وهذا ما يعرف بالاختزال عن طريق التشارطات (thieconditions) والبعض الآخر يشترط أن تكون التعاريف تحليلية أو صادقة بنفسى دلالة الحدود المكونة لها. وهذا ما يعرف بالاختزال الإيستولوجي. وثمة رهط آخر من الباحثين لا يضع قيداً يذكر على التشارطات التي تنجز الاختزال

ب - وحدة العلم بالمعنى القوي : وهي التي تقول بوحدة القوانين (وتستلزم هذه الوحدة وحدة اللغة السالفة في (أ)، بينما لا تستلزم هذه الأخيرة وحدة القوانين؛ لذلك كانت هذه الأخيرة قوية وكانت الأولى ضعيفة). ولكن تتحقق هذه الوحدة يجب أن تختزل قوانين العلم إلى قوانين مبحث معين (كالفيزياء مثلاً). وإذا تم لنا ذلك وثبتنا نسقا تفسيريا مثاليا أمكننا، آنذاك، أن نسميه بالعلم الموحّد. وتتوقف الدلالة التي تبند إلى "وحدة القوانين" على التصور الذي يستخدم فيه الباحث مفهوم "الاختزال". فتماما كما هو الشأن في الوحدة (أ) السابقة.

ح - وحدة العلم بالمعنى المفرط : لا تصل إلى هذه المستوى عندما تختزل قوانين علم إلى قوانين مبحث آخر فقط، بل عندما

بها الغريب ١٠، والمستويات ٣ و 5 تهتم بهما البيولوجيا. ويقتصر هذا عقيدته، في نظر الباحثين، عن التقسيمات الحديثة التي غير من التبراء والبيولوجيا والعلوم الاجتماعية، يكونه يستند إلى محور للعلاقة الاختزالية التي توجد شعب العلم في ضوء أطروحة وحدة العلم قربانته أم حيث إنها فرصة عمل قابله للإبطاء في نظر أوسهم وبوتنه، ومن حيث يجب مبدع حتمى على الأقل في ادهان التحريين الماخطة الأول).

فزيائية النمط أم فزيائية الحدث؟

رأينا أعلاه أن الفزياء مثلت بالنسبة إلى التجريبيين سيطرة العلم الأساس الذي يستعزل إليه، إن عاجلا أو آجلا، علوم الخاصة (الكيمياء، البيولوجيا، علوم النفس والاقتصاد و الاجتماع وحتى التاريخ... الخ). وعرضنا كذلك لبعض معالم نهضة المعدلة لشروع وحدة العلم كما وردت عند أوبنهايم وبوتنه (1954): وتريد الآن أن نقف عند مستلزمات هذا المشروع بحصر الإشكال الذي صعدنا عنه في هذا الفصل والنصل بالأساس الفزيائي للفكر أو ما يمكن أن نعبر عنه الآن بإشكال اختزال علم النفس إلى الفزياء.

إن المشروع الذي يقضي بأن الفزياء أساس لكل العلوم الأخرى، وأن العلم الموحد ينبغي أن يبنى على نحو تكون فيه كل

5 - الكائنات الحية (متعددة الخلايا)

4 - الخلايا

3 - الحريشات

2 - الثورات

1 - العناصر الأولية

وتقضي هذه الصانعة بأن المستوى 5 يحوي المستوى 4 وهذا الأخير يحوي المستوى 3 وهكذا دواليك. وتشير علاقة الاحتماء هذه إلى أن القوانين العلمية التي تنطبق على أشياء مستوى معين وعلى تأليفاتها تنطبق أيضا على الأشياء المنتمية إلى المستوى الأعلى. فعندما يتحدث الفزيائي مثلا عن كل الموضوعات الفزيائية فإنه يكون يعده الحديث عن الكائنات الحية؛ وإن كان ذلك يتم بطريقة غير مباشرة. ويرى الباحثان كذلك، أن اختزال نظرية أو فرع من نظرية بمعالج أحد المستويات إلى نظرية أو فرع من نظرية ينتمي إلى أحد المستويات الدنيا سيكون متعذرا إذا تم ذلك بانقز كليا على المستوى الذي بدونه مباشرة. فمن الصعب اختزال المستوى 6، مثلا، إلى المستوى 4 دون المرور بالمستوى 5.

تقدم هذه السلمية، في نظر أوبنهايم وبوتنه، ترتيبا طبيعيا للعلوم مبنيا على العلاقة الاختزالية. فالمستويات 1 و 2 و 3 تهتم

الخاصية المجسدية، التطابق في الخصائص التي يمكن أن يكشف بها، أو يشهد بها، كل منهما.

وتختلف فزيائية الحدث أيضا عما يسمى بالزرعة المادية. يقول فودور (ص 13): «تقتضي الزرعة المادية بصدق فزيائية الحدث وتضيف إليها الإقرار بأن قوانين هذا العلم أو ذلك تنطبق على كل الأحداث دون استثناء». لذلك يمكن أن يقبل المرء فزيائية الحدث دون أن يكون ماديا». أما الاختلاف القائم بين فزيائية الغرب والزرعة الاختزالية فيقول في شأنه فودور (ص 13): «إن الرجة الاختزالية تصل بين فزيائية الحدث وفكرة أخرى تقول: إن هناك محمولات تعين أنواعا طبيعية في فزياء مثالية الكمال. ينطبق كل واحد منها محمولا بعين نوعا طبيعيا في أي علم من العلوم الخاصة». ويضيف فودور: «إننا لا نستطيع استنتاج الزرعة الاختزالية من اعتراض بصدق فزيائية الحدث؛ لأن الزرعة الاختزالية شرط كاف لفزيائية الحدث وليس شرطا ضروريا».

استقلال علم النفس عن الفزياء

هناك أيضا تقبل الطريقة التي تقترحها الزرعة الاختزالية. يقول في هذه الحالة: «إن علم النفس يقبل الاختزال إلى علم الأعصاب (في طريقته إلى الفزياء بالمعنى الضيق)، بمعنى أننا نفسر الحالات الذهنية للفكر بالحالات العصبية للدماغ. فإذا

القطبا مشرعة يشد بعضها بعضا، لا يمكن أن يفهم إلا لأن الفزياء شكلت مثال العلم الحديث منذ نشأته. غير أن الاستجابة السريعة والتلقائية لهذا المشروع يفضي بناء على حد تعبير فودور (1975: 10)، إلى مفارقة غريبة: إذ يقدر ما يحقق العلوم الخاصة نجاحا في مجالها يتعين عليها أن تنسحب من الخريطة الإستمولوجية وتقبل النسخ بالفزياء! وإذا كان البرنامج الذي تقترحه الزرعة الاختزالية قد تم إثباته جزئيا بالنظرية الجزيئية للحرارة أو بالتفسير الفزيائي للروابط الكيميائية، فإن هذين المثالين ليسا كافيين إلى حد يجعل البرنامج الاختزالي قدرا معتمدا على العلوم أن تستجيب له لتتحدد.

يقترح فودور (1975: 13-12)، في إطار مناقشته لإمكان اختزال علم النفس إلى الفزياء، التمييز بين صنفين من الزرعة الفزيائية: فهناك زرعة تقتضي بفزيائية الحدث (Token physicalism)، وتقول هذه الزرعة «إن كل الأحداث التي تحدث عنها العلوم أحداث فزيائية». وهناك زرعة ثانية تقتضي بفزيائية النمط (Type physicalism) وهذه الزرعة الأخيرة لا تكتفي بما تقوله فزيائية الحدث بل تجاوزته إلى الادعاء بأن كل خاصية يتم ذكرها في قوانين علم من العلوم تعد خاصية فزيائية». ويختار فودور الدفاع عن فزيائية الحدث ويرفض ما تدعو إليه فزيائية النمط، لأنه يرى أن التطابق العارض بين حدثين معينين لا يضمن، من

إن هذا المثال يبين، من جهة، أن المحمولات النفسية مثل: "حسب"، "فكر"، "فهم"، الخ يمكن أن تسند إلى غير الإنسان، وبين من جهة أخرى أن التطور الحاصل في الإعلاميات، علم الإنسان الآلي والذكاء الاصطناعي يسير في الاتجاه الذي تسببه النزعة الاختزالية إلى الفزياء⁽¹⁰⁾.

وإذا تخيلنا المقارنة بين الإنسان والآلة أننا سنعود إليها سبيل في فصل آخر، ونظرنا إلى الآلة بمرورها ستجدها لا منحجب فقطضيات النزعة الاختزالية. فالقواعد التي تشتغل بمسبها الخواص، على سبيل المثال، تعد مستقلة نسبياً عن حالتها الفيزيائية؛ إذ بإمكاننا أن نشغل البرنامج نفسه في آلات محل استناد إلى مبادئ فيزيائية مختلفة، بمعنى أن حالة معينة في لغة الحساب، التي تتطابق مثلاً مع مرحلة معينة في البرنامج، يمكن أن تنفذ في بنى فيزيائية متباينة جداً.

إن ما يستنتجه فودور من الأفكار السالفة هو أن الطريقة التي صيغ بها مبدأ الاختزال في التراث الفلسفي كانت طريقة معروضة. فليس المطلوب من الاختزال أن يعبر على محمول معين نوعاً طبيعياً في إطار الفيزياء، بحيث يكون هذا المحمول مساوياً في ما صدقه لمحمول علم معين؛ بل المطلوب منه أن يفسر الإزاليات الفيزيائية التي يمتثلها تكون الأحداث مؤكدة ومتناغمة مع قوانين العلوم الخاصة (انظر فودور (1975: 119) - وليس

يتعين علينا أن نفعل لكي نحقق هذا البرنامج الذي تقضي به النزعة الاختزالية؟ يجب علينا أن نبحث، لكل محمول معين نوعاً نفسياً، عن محمول يطابقه مساو له في المصدق معين نوعاً عصبياً. وعندما تنجز هذه العملية، نصوص التعميمات التي تقضي بها المساواة في المصدق بين المحمولات النفسية والمحمولات العصبية في صيغة قوانين. ونشطب بعد ذلك على علم النفس من الخريطة الإستعمارية، لأننا نكون قد حققنا خطوة على درب برنامج وحدة العلم المتصل بالنزعة الاختزالية.

يستتجد فودور لدفع هذا الاقتراح الاختزالي المتطرف بالنسبة الوظيفي الذي كان قد شرع بوتتم في بلورته بعد أن تحول عن النزعة الفيزيائية، في مطلع الستينات⁽¹¹⁾. فقد بين بوتتم أن الأتوماتات، التي تختلف عن الأجهزة العضوية، تستجيب للمحمولات التي تعين الأنواع النفسية دون أن تستجيب لأي محمول من المحمولات التي تعين الأنواع العصبية. فعندما نصل، على سبيل المثال، آلة بأنها "تحسب" أو "تعالج المعلومات" أو "ذكية" أو "بليدة"، الخ فإننا نكون هنا إزاء محمولات تعين أنواعاً نفسية. لكن هذه المحمولات، عندما تنطبق على الآلة، لا تقبل الاختزال إلى عين الأنواع العصبية أو الفيزيائية، على الأصح، التي تقبل الاختزال إليها عندما تنطبق على الأجهزة العضوية كالإنسان.

هو امش الفصل الأول

١ - نقصد هنا بالتقليد الفلسفي القاري التقليد الفلسفي الذي يطر إلى المعرفة من خلال "تكوينها" ويهتم بتأثير السياق الثقافي والتاريخي على "التكون الاجتماعي" للمعرفة العلمية، ويتميز هذا التقليد العقلي بكونها ملائمة للتاريخ والطوة السياسية، الخ. وهذا ما بالعلم يتم عبر تأويل شروطه التاريخية في قلب مجتمع.

ويتعارض هذا التقليد مع التقليد الفلسفي التحليلي (قبل ر. ينجرف طبعاً نحو النسبية بفعل أعمال خوباس كون (1962) ر. ل. فايرهايند (1975) بوقيرهمسا) الذي يرى في العلم المشروع الشئوي التحليلي الناح الذي يخلق الرغبة الأطلاقية - الأسطورية - الكلاسيكية المتعلقة بالعرفة الكاملة (Theoria)، ويتق هذا التقليد ثقة معلقة في العقل الذي يمسده المذهب لتحرسة وبإمكان العقل المحدث على هذا النحو أن يصل إلى الحقيقة الموضوعية الكاملة وراء التاريخ والثقافة والقيم والذاتية والسلطة. (انظر في هذا الشأن ب. هيلين (1991 : 213 - 214)). ويمكن الوقوف على بعض مظاهر اختلاف مزاج التقليديين بالوجود إلى اللقاء الذي جمع الفلاسفة التحليليين بزملائهم القاريين (أنظر 1962 Collectif).

2 - يذهب هتجنشتاين في أماكن متعددة من الرسالة إلى شرح هذا الموقف، يقول مثلاً في الفقرة (9.111) «لبيست الفلسفة علماً من علوم الطبيعة»، ويضيف في الفقرة (4.112) «هذه

هناك، في نظره، سبب منطقي أو إبستمولوجي يقضي بأن النجاح في المشروع الثاني يتطلب نجاحاً مسبقاً في تحقيق المشروع الأول. بل إننا حينما أثبتنا أن الإزاليات الفزيائية التي تكون الأحداث بمقتضاها منجمة مع قوانين علم معين وإزاليات فزيائية غير متجانسة فإن الشقة تزداد بين المشروعين إلى غير رجعة.

إذا قبلنا هذه الصيغة الفردوية في الاستدلال على فساد النزعة الاختزالية سنخلص إلى الإقرار باستقلال محمولات العلوم الخاصة وقوانينها عن محمولات الفزياء وقوانينها. وإذا استقر رأينا على هذا ستكون مضطربين إلى إعادة النظر في طرح إشكال الأساس الفزيائي للفكر. فالسؤال التالي: هل يمكن رد الأنشطة التي يقوم بها الدهن إلى الخصائص الفزيائية للدماغ؟ الذي طرحناه في مطلع هذا الفصل. يبدو سؤالاً غير مشروع بمجرد ما نقبل استدلال فودور الفاضل باستقلال علم النفس (الدهن) عن الفزياء (الدماغ). ألا يزوي بنا الاستدلال الفودوري إلى الإقرار من جديد بالتعدد الأنطولوجي؟ كيف يمكننا الاحتفاظ بالسؤال الذي انطلقنا منه، والقرل باستقلال علم النفس، والاتخراط في فزيائية المحدث دون الإذعان لأطروحة التعدد الأنطولوجي؟ تلكم أسئلة سنحاول الإجابة عنها في الفصل اللاحق.

6 - انظر في هذا الصدد وبيديرك (1984 : 217 - 218)

7 - بوكارت (1984 : 62 - 53).

8 - تعني السلوكية، في الواقع، علميين - فهي برماح البحث، ونظرية أو أسرة من النظريات الفلسفية، فأما البرماح فهي تعني بأن عالم النفس الذي يصفه الحيوانات والماض يتبعي الأوصاف في وصفه سلوك هذه الكائنات الجسدي وأما النظرية فتعني الأسرة، تعني، بعد السلوك، شيء يمكن لعالم النفس أن يصفه والنزعة العلمية، سواء أكانت برماح أم نظرية، لها صلة وثقى بالروى والبيكانيكية إلى العالم التي يمكن أن تصعد بها في الشاربع والنزعة الدرية عند قدماء الإغريق وتعد النظرية التحريبية النفسية على الارتكاسات المشروطة (conditioned reflexes) التي لها العالمان الروسيان بالطوف وبشتريف في بداية هذا القرن. أما النظرية السلوكية المعاصرة، وقد طور العالم الأمريكي ج. ب. سكين هذه النظرية وشدها - فعلم النفس عنده هو ذلك المقسم من علم الطبيعة الذي يدرس السلوك البشري، أفعالا وأقوالا، سواء كانت متعلمة أم غير متعلمة وليس لدى السلوكي، في نظر سكين، ما يقوله عن الشعور. يمكن أن نقول إن هذه الصيغة السلوكية تنفي وجود الشعور، أما الصيغة الأخرى التي تعرف بالسلوكية المنطقية والتي راجت في الثلاثينات من هذا القرن فلا تنفي وجود شيء كالشعور بل ترى أن الأقوال في علم النفس (أي الأقوال التي تتصل بالشعور) يمكن أن تتروجم إلى أقوال فيزيائية وتنفي دلالة هذه الدعوى متوقفة على ما يطلب من الترجمة غير أنه ليس من السهل دائما إقامة خط فاصل بين السلوكية المنطقية وغيرها من السلوكيات كسلوكية وأطسور مثلا، فكلمة كان معبر الترجمة فعلا وناحيا كلمة صاقت الشقة بين السلوكية المنطقية والسلوكية

الفلسفة إضاح مطلق الفكر، فالفلسفة نشاط وليست مذهبا. إنها ترمي أساسا إلى تقديم الإيضاحات - يقول أيضا في الفقرة ما قبل الأخيرة من الرسالة «سيكون المنهج القديم للفلسفة هو التالي لا تقل إلا ما يمكن أن يقال، وما يمكن أن يقال هو : قضايا علوم الطبيعة - أي شيء لا علاقة له بالفلسفة - وكلمة أراد أحد أن يقول شيئا ميخافزيقيا، بُيّن له أنه لم يستد صحتي إلى بعض الدلائل في قضاياها»

الفرقة 1

9 - تطلق منذ بداية العشرينات، عدد من الفلاسفة والرواديين وعلماء الطبيعة حول موريس شليك بلبيبا، وكونوا جماعة أطلقوا عليها اسم حلقة بلبيبا. وقد قدموا بياننا يرجع تاريخه إلى سنة (1929) معمولا به التصور العلمي للعالم - حلقة بلبيبا - حادوا فيه، وأقاموا استروكة وصعدوا أنفسهم على صدر الحقيقة، التوري ورطوا منهم بمسألة كونه من كونهات العالم وبسعار العلوم كباخ وفوهيم وبولشمير وأيمشتين، وبمناطقة كلايتنر وقريجة ورأسل ورايتهيدي وفتجيشناين، وأنمازوا بصفة عامة إلى التفكيرين الوصفيين أمثال هيوم وفيلورجيا وماوكس ومافجر، واقتربت أفكارهم على سحر وثيق يورى فتجشنتاين، وعلى الرغم من أن هذا الأخير لم ينتم أبدا إلى الحلقة فإن أفكاره لعبت دورا كبيرا إلى جانب دور رأسل، في تشكيل أطروحات الحلقة، وكانت أفكاره تصل إلى أعضاء الحلقة من طريق شليك وبسمن. انظر بوكارت (1984 : 33)

4 - مثلا عن وبيديرك (1984 : 248)

5 - لقد كان كارتب وزملاؤه يرفضون النزعة النحوية التي كانت متحكمة في الجامعات الألمانية والفاهمية بالفصل بين علوم الدين وعلوم الطبيعة، انظر ب. جاكوب (1980 : 123).

التي تنكر وجود الشعور، انظر ويدبيرك (1984 : 32-33)، وترتبط السلوكية المنطقية بأعمال كل من رايل وهينشليين وتلامذته كـ مالغولم وغيره. انظر في هذا الشأن رورتج (1979: 117-135) وجاكوب (1992: 322-325)

9- سنشرح موقفه بوتعم في الفصل الثاني بشيء من التفصيل

10- لقد ارتبط هذا التصور الجديد للعلاقة القائمة بين الإنسان والآلة باكتشاف منطقي مهم، ففي سنة (1936)، حينما كان المنطق الرياضي في أوجه، تخيل العالم الرياضي والمنطقي الإنجليزي، تيورينغ (A. Turing) جهازاً مادياً، اشتهر منذ ذلك الوقت باسم «آلة تيورينغ»، ووهن على أن هذه الآلة ستكون قادرة، عاجلاً، ليس على إنجاز بعض أنواع معالجة المعلومات فقط، كالعمليات متناهية بل على إنجاز كل معالجة للمعلومات يكون باستطاعة أي جهاز مادي نهائي آخر، بما في ذلك الدماغ البشري. أن ينجحها أيضاً وقد مهد اكتشاف تيورينغ هذا الطريق أمام المحاولات التي صعدت في فهم الكيفية التي تستطيع بها المادة أن تفكر. فبمر أن المشروع في تحسين آثار اكتشاف تيورينغ على علم النفس يتطلب انتظام ما يقارب العشرين سنة، أي لم يشرع في استثمار أفكار تيورينغ إلا بعد ظهور حيل من الباحثين كـ : تشومسكي وميلر وسيمون ونويل . الخ (انظر في هذا الشأن سبيوير (1992 : 400)) وللاطوف على الكيفية التي تشغل بها آلة تيورينغ يمكن الرجوع إلى العرض المبسط (غير التفصيلي) الذي قدمه أندرو (1992: 3022)

الفصل الثاني

علم النفس المعرفي والموقف الوظيفي

تقديم

تسألنا في نهاية الفصل السابق عن إمكان الاحتفاظ بالسؤال المتصل بالأساس الفيزيائي للفكر والإقرار في الوقت ذاته، باستقلال علم النفس من جهة أولى، والانتخاظ في الدفاع عن فيزيائية الحدث من جهة ثانية، دون الإذعان لأطروحة التعدد الأنطولوجي من جهة ثالثة.

إن أهمية هذا الإشكال آتية، في المقام الأول، من أن السؤال المتصل بالأساس الفيزيائي للفكر لا يتسجم، ظاهرياً على الأقل، إلا مع القول بفيزيائية متطرفة : كفيزيائية النقط مثلاً، ثم إنه يتعارض، إلى هذا الحد أو ذاك، مع الإقرار باستقلال علم النفس ومع الإقرار بأطروحة التعدد الأنطولوجي. أما فيزيائية الحدث التي دافع عنها فودور فتنظّل ضعيفة لأنها لا تقدم سنداً يذكر يسمح باختزال خصائص الفكر إلى الفزياء، لأنها تكتفي بالقول : إن كل الأحداث التي تدرسها العلوم أحداثاً فيزيائية؛ ولا تتعدى هذا الزعم إلى أي صيغة من صيغ اختزال محمولات العلوم الخاصة وقوانينها إلى محمولات الفزياء وقوانينها، فنحن إذن أمام أحد أمرين :

أ - إما أن نتخلى عن السؤال المتصل بالأساس الفيزيائي

للفكر لأنه، على الرغم من كونه يصدّ أطروحة التعدد الأنطولوجي، سلب صفة الاستقلال عن علم النفس ويدفعنا إلى تبني إحدى الصيغ الاختزالية المتطرفة التي وقفنا على عقبتها مع فودور.

ب - وإما أن نحكم بمرور السؤال؛ وفي هذه الحالة سطر إلى تسويق المعنى الذي نسنده إلى استقلال علم النفس حتى لا ندع لأطروحة التعدد الأنطولوجي من جهة، وحتى لا نصادر فيزيائية الحدث ونلقي بأيدينا إلى العقم الذي ينشأ عن الصيغ الاختزالية المتطرفة من جهة أخرى.

سنحاول في هذا الفصل الدفاع عن الاختيار الثاني (ب) من ضوء ما تقترحه النزعة المعرفية (Cognitivism) التي ترى أن العلاقة بين الذهن والدماغ علانية وظيفية بالأساس.

النزعة المعرفية وإشكال الفكر والمادة

لقد كان إشكال الروح والجسد في تصور ديكارت، أو ما نسميه اليوم بإشكال الفكر والمادة، يستلزم المفاصلة بين صنفين من المفاهيم والقضايا : مفاهيم الفزياء (بالمعنى العام) وقضاياها، ومفاهيم ما يمكن أن نسميه، دون الالتفات إلى تاريخية هذه التسمية، بعلم النفس الساذج أو العادي وقضاياها.⁽¹⁾ وتستند هذه المفاصلة إلى التسليم بأن الإنسان يملك روحاً إلى جانب امتلاكه جسداً. والحجج التي عرضها ديكارت لإسناد الروح إلى الجسد

الانطولوجيا.

دعنا نبدأ أولاً بتعريف هذه العلوم المعرفية. هناك، في الواقع، صعوبات جمة تواجه كل معنى يرمي إلى اقتراح تعريف «جامع مانع» لهذه العلوم، فهي، كما بين ذلك أندلر (1992: 10)، تتنوع عن التعريف أو التخصيص سواء أتعلق ذلك بالموضوع الذي تدرسه أم بالافتراض الأساسي الذي تصدر عنه أم بالمنهج الذي أرسده في البحث. فقد عرّف «معجم بلاكويل لعلم النفس المعرفي» الصادر سنة (1990) العلوم المعرفية قائلاً: «تعمل العلوم المعرفية على الدراسة الخاصة لاكتساب المعرفة واستعمالها».⁽³⁾ وعلق أندلر (1992: 9) على هذا التعريف قائلاً: «إنه خاطئ ومضلل ودائري». وكان أندلر نفسه (1989) قد اقترح تعريفاً قال فيه: «إن هذه العلوم ترمي إلى وصف استعدادات الذهن البشري وقدراته كاللغة والإدراك والتسبق الحركي والتخطيط... الخ وتفسيرها ومحاكياتها عند الاقتضاء».⁽⁴⁾ وبعد ذلك بسنوات قليلة نجد أندلر (1992: 9) يعلق على تعريفه هذا قائلاً: «إنه تعريف يقول كل شيء من جانب ويترك كل شيء من جانب آخر».

لن نسبح ضد التيار ونغامر بمحاولة اقتراح تعريف لهذه العلوم، سنكتفي بالإشارة إليها بالإسم ونقول: إن العلوم التي أخضعت الظواهر المعرفية للدراسة مشروعة كتنوع هذه الظواهر.

قادته إلى إثامة خط فاصل بين مبدأين اثنين: مبدأ الإبداعية، وهو الذي يؤسس الروح؛ ومبدأ الميكانيكية، وهو الذي يؤسس الجسد. فمفاهيم علم النفس الساذج تتولى رصد ما يستلزمه مبدأ الإبداعية. ومفاهيم الفيزياء تتولى رصد ما يستلزمه مبدأ الميكانيكية.⁽²⁾

لقد كان هذا الصمت في التفكير أساساً استندت إليه القسمة التي لا تزال تشهدها اليوم بين ما يعرف بعلوم الطبيعة وعلوم الإنسان. وجل الذين يدافعون عنها يستندون، صراحة أو ضمناً، إلى النزعة الثنائية التي أرسى دعائمها ديكارت.

غسر أنه، منذ ما يقرب من ثلاثين سنة أو يزيد بقليل، برزت إلى الوجود علوم وضعت نفسها في التخوم الفاصلة بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان عرفت بالعلوم المعرفية. ويجرد ما استتب لها الأمر، بدا أن القسمة الديكارتية بين مفاهيم علوم الطبيعة وقضاياها ومفاهيم علم النفس الساذج وقضاياها قسمة ضيزى أو مفروضة من الوجهة الإستمولوجية. فأصبحنا مدفوعين بقوة إلى تعويضها بقسمة ثلاثية: العلوم الطبيعية (أو الفيزياء بالمعنى العام) والعلوم المعرفية وعلم النفس الساذج. والإشكال الذي يثار بخصوص هذه القسمة يعصل، في المقام الأول، بمسوغاتها، ثم بالموضوعات التي تدرسه العلوم المعرفية: لأن التقسيم الثلاثي للعلوم ينبغي أن يوازنه، تحسورياً على الأقل، تقسيم ثلاثي

وأهم هذه العلوم : العلوم العصبية وعلم النفس الفزيائي والإعلاميات والذكاء الاصطناعي وعلم النفس المعرفي (أو ما يعرف أيضا بعلم النفس الحاسوبي توخيا للدقة). سنركز هنا على البحث الأخير لأنه العلم الأورود بالنسبة إلى إشكالاتنا وسنبين مقدار اختلافه عن علم النفس الساذج أو العادي، ثم سنبرز متطلباته الأساسية لنخلص في النهاية إلى التبريق المناسب للمعنى الذي نسند إلى "استقلال علم النفس".

علم النفس الساذج وعلم النفس المعرفي

لا توجد رسائل أو كتب مخصصة لشرح مجاله أو مبحث اسمه : علم النفس الساذج. غير أن هذا المجال شكل مبحثا من مباحث فلسفة اللغة العادية، واشتغل به أيضا بعض فلاسفة الذهن في السنوات الأخيرة. وإذا رجعنا إلى مختلف هذه الأبحاث سنصادف أفكارا وتحاليل لعلم النفس الساذج تضم بين طياتها الثفت والسمين، والخلل المعنوي التي يمكن أن نظفر بها من هذه التحاليل تقديس. كما بين دينيت⁴ (1987 : 65)، بأن علم النفس الساذج يصف الفعل والترك البشريين ويشرحهما ويتكهن بهما من حيث إنهما صادوران عن التفاعل بين الحالات الذهنية (= الاعتقادات، الرغبات، المقاصد... الخ) التي تنسبها الكائنات البشرية إلى بعضها ككيفية متلثة ودون عاء ظاهر. فإذا أردت مثلا أن أفهم سلوك امرئ من منظور هذا العلم، فعين على أن

أعول على مفاهيم كالاعتقاد والرغبة والقصد... الخ وأن ألجأ إلى بعض المبادئ العامة التي تربط هذه المواقف القصورية بمجريات سلوك صاحبها. ويمكن القول، بكيفية تقريبية جفا: إن علم النفس الساذج يتضمن فكرة تقضي بأن الاعتقادات حالات يكون عليها النفس، وتكون هذه الحالات حاملة لمعلومات معينة أتية من الإدراكات، وإذا كانت هذه الاعتقادات مقرونة بكيفية ملائمة برغبات معينة فإنها تقود إلى إنجاز أفعال ذكية. وقد ذهب دينيت (1987 : 68) في هذا الشأن إلى أن السمة البارزة التي تميز علم النفس الساذج عن الفزياء العادية (أي الفزياء التي يعرفها الإنسان العادي) وعن العلوم الفزيائية الرسمية هي أن التفسيرات التي تقترح للأفعال التي تشهد على الاعتقادات والرغبات، هي إطار علم النفس الساذج، لا تكتفي عادة بوصف مصدر هذه الأفعال وحده بل تسوِّغ هذه الأفعال من حيث إنها عقلانية، حسب الظروف، إنها تفسيرات تمنح اليواغت وتلمع، بكيفية جوهريّة، إلى عقلانية الفاعل. وعلى الرغم من النواقص التي يمكن تسجيلها أو لمسها في علم النفس الساذج، يرى دينيت أن هذا العلم يمثل حسابا عقلانيا للتأويل والتكهن، وهو علم صالح مادامنا نتصل ببعضنا البعض من حيث إننا أناس قصديّة، أي من حيث إننا كائنات يمكن التكهن بسلوكها بواسطة منهج إسناد الاعتقادات والرغبات والقدرات العقلانية. (انظر دينيت (1987 : 69)).

غير أن رهطاً آخر من الفلاسفة ينظر بعين الرية والشك إلى التفسيرات المستندة إلى مفاهيم علم النفس الساذج وقضاياها. فليس هناك مسوغات مقنعة تجعلنا متيقنين من هذه المفاهيم المتصلة بهذا العلم الذي يغلب عليه الحس؛ إذ لا تعرف حججاً لاتحة تبين أن الاعتقاد والرغبة والقصد وما شابهها تمثل نظائر في الجهاز الداخلي مسؤولة عن قدرتنا على إنجاز الأفعال الذكية. ففي نطاق فهم السلوك اللغوي، مثلاً، بين اللغويين، وفي مقدمتهم تشومسكي، أن الجزء الأكبر، على الأقل، من التمثيلات الداخلية الضرورية لتسبب السلوك اللغوي لا تعرف مقابلها في النظريات الحديثة التي يزودنا بها علم النفس الساذج. فهذه التمثيلات لا تبلغ عن طريق الاستبطان العادي. وقد سماها تشومسكي بالمعرفة الضمنية (tacit knowledge) وهو بالمناسبة اسم مضلل، حتى في اللغة العربية، يوحى بإمكان بلوغها والحديث عنها بواسطة مفاهيم علم النفس الساذج. لكن هذا ما يقصد تشومسكي إلى تكراره ودفعه (انظر في هذا الشأن تشومسكي 1980: 70) و (1986: 269).

إذاً صبح وجود مسترى قشلي لا تبلفه نظريات علم النفس الساذج فإننا نكون أمام ثلاثة أصناف من الأنطولوجيا: صنف مادي يتمثل في البنية الفزيائية للدماغ، وصنف يفترض وجوده علم النفس الساذج يتمثل فيما يسمى بالاعتقادات والرغبات

والناسد... الخ، وصنف قشلي ثالث لا يمكن اختزاله لا إلى الصنف المادي (يعتضى بعض استدلالات قودور التي رأيناها سابقاً من الفعل الأول) ولا إلى الصنف الذي يفترض وجوده علم النفس الساذج (كما سترى أدناه). ويمكن ترجمة هذه الأصناف الثلاثة إلى اللغة الإستملوجية التالية فنقول: ثمة حالات دماغية وحالات ذهنية وحالات معرفية. ويمكن القول، بصقة عامة، إن المنطلق الذي يسر عنه العلوم المعرفية، وفي مقدمتها علم النفس المعرفي، يمرض علينا أن نخرج بين الحالات الدماغية والحالات الذهنية حدود معرفية تلعب دوراً تفسيرياً أو سببياً في تكوين الاعتقادات وغيرها من المواقف القسوية الأخرى دون أن تؤثر بكيفية فعلية فيها (انظر جاكوب (1992: 320)). وهكذا تلعب معرفتي المعشبة بنحو اللغة العربية، مثلاً، دوراً سببياً أو تفسيرياً في الانتقال من تبين العلامة الإصفائية التي تشير إدراكي لتواليه من الكلمات العربية إلى اعتقادي بأن هذه المتواليه من الكلمات جملة نحوية في اللغة العربية ذات معنى لغوي معين. فعندما يجد المتكلم - المستمع العربي نفسه أمام الجمالتن التالبتين:

أ - قَتَلَ زَيْدٌ نَفْسَهُ

ب - قَتَلَ زَيْدٌ عَيْتَهُ.

فإنه يستطيع أن يحكم بأن الجملة (أ) سليمة التكوين وأن

د - الوزيرُ عنه قال هذا

أما إذا استعملنا في تراكيب الانعكاس (reflexives) بحيث تحتلان موقع الموضوعات كما هو الشأن في (أ) و(ب) السالفتين، فإن نعو المتكلم - المستمع لن يقبل منها إلا التراكيب التي ترد فيها "نفس" وسرقت التراكيب التي ترد فيها "عين". وقد يميز اللساني بين "نفس" التركيدية و"نفس" الانعكاسية ويعدهما من قبيل المشتركة اللفظية؛ لهما تحقق صوتي واحد ومعيان مختلفان، ويمكن أن يواصل اللساني تخصيص هذه المعرفة الضمنية التي تكون، كما قلنا، سببا ليعا يأتي به المتكلم - المستمع من جمل وفيها يعتقد بشأنها دون أن يستطيع الإمساك بها بنفسه من حيث إنه متكلم-مستمع.

إن ما تميزه هذه الحجة هو أن علم النفس الساذج أو اللسانيات التي يمكن أن تعتمد مفاهيمها لن يستطيع الإمساك بما يفسر السلوك اللفظي. فهذا السلوك لا يمكن وصفه وتفسيره إلا بافتراض وجود مستوى معرفي يتوسط المستوى الفيزيائي للدماغ والمستوى الذهني الذي يفترض وجوده علم النفس الساذج.

وبما أننا بينا أن المستوى الذي يفترض وجوده علم النفس الساذج لا دور له في تفسير السلوك، سنخرجه من دائرة اهتمامنا الآن؛ ونستعمل مصطلح "المشوى الذهني"، مرادفاً "للمستوى

الجملة (ب) سبب التكوين، وهذا الحكم صادر عن المعرفة العادية التي يبلغها كل متكلم - مستمع عربي. لكن هناك، إلى جانب هذه المعرفة العادية، مستوى آخر من المعرفة لا يبلغ بالاستبطان العادي. وفي هذا المستوى الأخير نقول إن المتكلم - المستمع عارف بقواعد نحوه الداخلي والمبادئ التي تحكم اشتغال هذه القواعد ... الخ لكن المتكلم - المستمع من حيث إنه كذلك، لا يمكن أن يصبح شاعرا عن طريق الاستبطان بما يعرفه لتحديها حول هذه القواعد وحول هذه المبادئ التي تحكم اشتغال هذه القواعد. لأن هذه المعرفة لا يصل إليها الشعور، فهي معرفة ضمنية تسبب المعرفة العادية التي يبلغها المتكلم بالاستبطان، بينما تبقى هي متوارية في الظل.

واللسانيات، من حيث إنها فرع لعلم النفس المعرفي كما يرى ذلك تشومسكي، هي العلم الذي يحاول الإمساك بهذه المعرفة الضمنية. فإذا عدنا إلى الجملتين أعلاه، نجد اللساني (انظر على سبيل المثال اللساني الفسيفساري في كتابه المعجم العربي، 1988: 113) يذهب في تفسير عدم سلامة (ب) إلى أن النحو الداخلي للمتكلم - المستمع العربي لا يقرون بين استعمال كلمتي "نفس" و"عين" إلا إذا وردتا في بنيات تركيدية بحيث لا تحتلان موقع الموضوعات (arguments) وذلك مثلي :

ج - الوزيرُ نفسه قال هذا

المعرفي. وإلى عصر مند اللحظة بين حالات الذهنية والحالات المعرفية فيها مترادف من اللحظة إلى إشعار آخر سيورد في الفصل الأخير ⁽¹³⁾.

النزعة المعرفية وتنائية الدماغ/الذهن

بذهب التراث التقليدي - الكلاسيكي (انظر ما قلناه عن ديكارت سابقاً) إلى التسليم بأن الذهن والجسد يشلان ذاتين من طبيعة مختلفة: الذهن كيان غير فزيائي أو غير مادي، والجسد كيان فزيائي أو مادي. إن المعرفيين لا يمثلون هذا التمييز، بل يذهبون ويذهبون، يقول تشومسكي (1980: 15)، عندما يقول: "مثل ذهن، مثل جسم". مثل ذهني، و حساب ذهني، "Virtual computation" وما شابه هذا، فإسأل أكون: ماذا يحدث عند التخصص المجرى لسعات بعض الإوالات؟ ماذا يحدث في مراتب مجهولة ككث تقريبا، وبذهب، في مكان آخر من الكتاب نفسه (ص 131) إلى أنه "ليس علينا أن ننظر في دراسة الذكاء الذهنية كإنها دراسة للجسم، وخصوصاً الدماغ، بل إلى مستوى معين من التجريد"، بل إنه يقترح، "ليس هذا الجسم، التوسع في استعمال عبارة 'الفكر' لخلق أبعاد على سعات الذهنية يقول في هذا الشأن (1980: 139). والجميع أن يشر إلى مدركة اللغة، مدركة العدد، ذاتي المدركات

الأخرى من حيث إنها "أعضاء ذهنية" (mental organs) مماثلة للفلسف أو ليسق الرؤية أو لنسق التنسيق والتخطيط الحركي. فليس هناك، معما يبدو، خط فاصل واضح بين الأعضاء الفزيائية، أي الأنساق الإدراكية والحركية، والممتلكات المعرفية التي يتحدث عنها هنا.

وعندما يتحدث تشومسكي عن ملكة اللغة بوصفها "عضواً ذهنياً" بينها إلى أنها ليست "عضواً لأننا نستطيع أن نحدثها فزيائياً بل لأن ثمة القدرة له الخصائص العامة نفسها التي يملكها فو الأعضاء "الفزيائية" (انظر بوطا (1989: 106)). ولكني بزاد هذا التصور، صراحة وبخفة بمانه، نشير إلى التعبير الذي قدمه تشومسكي بين بنيات الدماغ الفزيائية وبنيات الذهن المجردة. فهو يرى أن معرفة اللغة (أو النحو) يمكن أن تخصص مدناً في مستوى الملموس أو في المستوى المجرد: ففي المستوى الملموس يمكن للمحاثين، الأولى (أي التي يكون عليها الذهن قبل الشروع في اكتساب اللغة) والمبلوعة (أي التي سلفها الذهن بعد اكتساب اللغة) أن تخصص على نحو غير مفهوم بواسطة علوم الدماغ في صيغة بنيات فزيائية. وبأننا لا نعرف الكثير عن البنية الفزيائية للدماغ فإن اللغوي لا يمكنه، حسب تشومسكي، أن يتحدث إلا عن القوة التي سفي للبنات الفزيائية أن تخضع لها. وهذا ما يقوم به اللغويون في المستوى الثاني المجرد، فهم

بشبهون نظريات لسانية ذهنية ذات حقيقة مفهومية (intensional) لوصف الحالتين : الأولى والمطلوغة للملكة اللغوية بحدود البنيات الذهنية المجردة. وقد عبر تشومسكي (1986: 38-39) عن هذا التعاقب القائم بين مستوى البنيات الذهنية المجردة ومستوى الإواليات الفزيائية قائلا : «لاحظنا أن من مهمات علوم الدماغ تفسير الخصائص والبيئات المكتشفة في دراسة الذهن. ويمكن القول بعبارة أدق : إن تعلق علوم الدماغ بدراسة الذهن تعلق متبادل. فتنظيرة الذهن تروم تحديد خصائص الحالة الأولى (ح) وكل حالة مبلوغة (ح') من الملكة اللغوية. أما علوم الدماغ فتتشد اكتشاف إواليات الدماغ التي تمثل التحقققات الفزيائية لهذه الحالات. فمن إذن، أمام مشروع مشترك يصبر إلى اكتشاف التخصيص الصحيح للملكة اللغوية في حالتيهما الأولى والمطلوغة، واكتشاف حقيقة الملكة اللغوية. وينحصر هذا المشروع منهجين مختلفين : نظرية الذهن تروم التخصيص المجرد؛ وعلوم الدماغ تروم البحث في الإواليات».

يتضح جليا مما أثبتنا على ذكره أن النزعة المعرفية، كما يعاقب عنها تشومسكي في مختلف كتبه، وهو بالمناسبة راندها في مجالي علم النفس المعرفي واللسانيات، لا تنحصر المعنى الكلاسيكي الذي يقول بالحد الفاصل بين الذهن والدماغ أو بين الفكر والمادة؛ بل ترمي إليهما من حيث إنهما شيء واحد، غير أننا

يجب ألا ننهم من هذا أن النزعة المعرفية تقع ضحية الأحدية المادية التي لا تنسب محمول الوجود إلا إلى الكيانات المادية. إنها، على العكس من ذلك، تجزم بوجود الحالات الذهنية وتقر بأن التفسير النفسي يمتد إلى مستوى خاص به لا يقبل البتة الاختزال إلى التفسير الفزيائي كما تدعي الأطروحات الاختزالية المتطرفة. إنها، إذا شئتم، ترى أن العلاقة القائمة بين الذهن والدماغ هي نفسها العلاقة التي تربط الحاسوب من حيث إنه نسق فزيائي بالجهاز نفسه من حيث إنه نسق لمعالجة المعلومات (انظر في هذا الشأن تشومسكي (1982: 34) نقلا عن بوطا (1989: 105)، وانظر أيضا أندلر (1992: 13)). وليس هناك استعارة، اليوم، تستطيع التعبير بصدق عن النزعة المعرفية غير استعارة الحاسوب. فبمقتضاها نستطيع التمييز بين الثنوية التي تقول بها النزعة المعرفية (هذا، إذا صح الحديث فعلا عن ثنوية معرفية) والثنوية التي قال بها ديكرت، لثنوية هذا الأخير ثنوية حوار أو ماهيات أما ثنوية المعرفيين فثنوية خصائص، بالمعنى الحاسوبي للكلمة؛ أي أنها لا تختلف عن الثنوية الحاسوبية التي تحيل على الحواسيب والبرامج القائمة فيها. فكما أن البرامج تقبل الوصف على نحو مستقل عن الحواسيب، كذلك تقبل الحالات الذهنية الوصف على نحو مستقل عن الحالات الدماغية؛ دون أن يزدي ذلك، في الحالين معا، إلى القول بوجود جوهرين لا يفيان.

العشرين لا تنظر إلى الذهن والمادة من حيث إنها خاصيتان تنتميان إلى مجالين مختلفين بل ترى إلى الخصائص النفسية من حيث إنها مطابقة للخصائص الوظيفية» (16)

لقد تعمّدنا إبراز هذا النص الطويل نسبياً حتى يتضح الموقف الوظيفي الذي نتحدث عنه هنا وينماز عن باقي الوظائف الأخرى السوسولوجية واللسانية البراغماتية... الخ. وقد بين فودور في مقدمة كتابه (1981) أن هذا الموقف الوظيفي يتعارض مع النزعة السلوكية لأنه ينسب دوراً تفسيرياً إلى الحالات الذهنية بينما تلجأ السلوكية إلى تنحية الحالات الذهنية وتكتفي بالزواج المشهور : منه / استجابة. كما يتعارض هذا الموقف أيضاً مع النزعة الثرية لأنه ينظر إلى الحالات الذهنية بوصفها حالات فزيائية بالمعنى الوظيفي الذي يحدده بوتنم أعلاه، أي بالمعنى الذي لا يطمح في فزيائية الحدث. ويتعارض الموقف الوظيفي أيضاً مع النزعة الاختزالية الأحادية لأنه يجزم جزماً قاطعاً بوجود مستوى تفسيري نفسي خالص. (17)

وعلى هذا النحو يتضح لنا أن القول بفزيائية الحدث لا يتعارض البتة مع القول باستقلال علم النفس واختصاصه برصد مستوى خاص به. ويوضح لنا كذلك أن القول باستقلال علم النفس لا يؤدي ضرورة إلى القول بالتعدد الأنطولوجي المبني على الجواهر. وهذا ما تبيته بجلاء الاستعارة الحاسوبية التي لا تعدد شريحة

وهذا ما كان يرمي إليه فودور (1975) حينما دافع عن فزيائية الحدث ورفض مختلف أقطاب الاختزال المنطوق.

والقول بوحدة مستورد (من حالات الذهنية) نحوه إليه الوصف والتفسير التفسيري هو القول المؤسس لما يعرف في العلوم المعرفية عموماً بالأطروحة الوظيفية. وتنطوي هذه الأطروحة بأن الدماغ (وليس الذهن) يملك خصائص تحبر فزيائية، بمعنى من المعاني. بحيث يمكننا أن نحدد هذه الخصائص دون الإحالة على فزياء الدماغ أو كمياتها. يقول بوتنم (1981: 92-93)، وهو بالخاصة واند هذا التصور الوظيفي «إذا بدا لكم هذا الأمر غريباً انظروا إلى الحاسوب، فإن له خصائص فزيائية كثيرة : له وزن مثلاً، وله عدد معين من الموصلات... الخ وله أيضاً خصائص اقتصادية : ثمنه على سبيل المثال. وله كذلك خصائص وظيفية ككونه يملك برنامجاً معيناً، غير أن هذا النمط الأخير من الخصائص ليس فزيائياً؛ لأنه يقبل التنفيذ بواسطة أنماط مختلفة على نحو مستقل عن تكوينها المبتغزقي أو الأنطولوجي. فيمكن لذهن منفصل عن الجسد أن يكون له برنامج معين، ويمكن لدماغ أن يكون له البرنامج نفسه، ويمكن لألة أن يكون لها البرنامج نفسه كذلك. فكل هذه الأنماط تكون ذات تنظيم وظيفي واحد لكنها ذات تكوين فزيائي متباين (...) والفكرة الأساسية التي يصدر عنها الوظيفي تنعني بأن النظرية الأحادية الأكثر كفاية في القرن

هوامش الفصل الخامس

1 - إن «علم النفس الساذج أو العادي أو الطبيعي» حسب التسميات الموجودة في أدبيات علم النفس وفلسفة الذهن، ليس له معنى فذحي إنه يعني، باختصار، ذلك العلم الذي يفسر السلوك انطلاقاً من مفاهيم كالاعتقادات والرغبات - الخ ومعهود بتعصيل إلى هذا آداباً.

2 - تشومسكي (1966: 21)

3 - مقلاً من أندري (1992)

4 - ج. س.

5 - يقصد بالحالات الذهنية تارة الحالات التي يعتمدها علم النفس الساذج، ويقصد بها عدد من يرفض علم النفس الساذج أو يتحايل عليه، ما أطلقنا عليه الحالات المعرفية فتشومسكي مثلاً يتحدث عن الحالات الذهنية بوصفها حالات معرفية لا كما يتحدث عنها سورل مثلاً. وسنرى هذا في الفصل الأخير عندما سننتقل إلى موقف سورل.

للموقف المعرفي فقط، بل مؤسسة له وعلة لقيامه⁽¹⁸⁾، وسنعمل في الفصل الموالي على بيان دور هذه الاستعارة في صوغ النظريات النفسية (بمعنى المعرفي) ونفعلها.

6- الوظيفية مشتقة من وظيفة (function) وتُفهم بالمعنى الرياضي والفني (لذلك مدلنا من ترجمتها بالادالة أو التابع كما يترجمها البعض) فمن الوجهة الرياضية نقول من وظيفة (كلية) قابلة للحساب : إنها علاقة بين مجموعة من الموضوعات ومجموعة من القيم بحيث يمكن لحساب معين أن يقرن بكلية الية قيمة بأي موضوع، ولا يكون الموضوع نفسه مقرونا أبدا بقيمتين مختلفتين. أما من الجهة الفغائية فيمكن أن نتصب خاصية وظيفية إلى جهاز فزيائي أو مادي ككل أو إلى جزء منه. فعندما نخسب إلى القلب وظيفة ضج الدم فإننا نخسب دور مضو - هو القلب - في جهاز الدورة الدموية. ونشير بكمية مباشرة أو غير مباشرة، إلى دور القلب في الحفاظ على الجهاز العصبي حيا. وهذا لا يحيل التخصص الوظيفي على التليف الكيميائي أو الفزيائي لكونات الجهاز.

ويصدق المعنيان على الحاسوب فمن الخاصية الفغائية تكمن وظيفة الحاسوب في إنجاز المبرمجات. لكن للحاسوب يصب بالتابع تعاليم برنامج إعلاسي. والد تابع بدوره وظيفة بالمعنى الرياضي لأنه يستند إلى كل دخل (input) مصوغ في لغة المبرمجة الملائمة خرجا (output). والحديث عن التليف الفزيائي للحاسوب يعد هذا أمرا عتيا، لأن البرنامج المكتوب بلغة بوسك (basic) مثلا يمكن أن ينقل بواسطة آلات ذات خصائص فزيائية مختلفة. انظر ب جاكوب (1979: 7-14).

7 - فقل هو اندلر (1986: 146)

6 - انظر في هذا الشأن بويد (1979)

الفصل الثالث

الاستعارة الحاسوبية وأطروحة لغة الفكر ومسألة التعلم

تقديم

كتب فمتجنشتاين (1953: 32) في معرض تهكمه على بعض رؤى القديس أوغسطين ما نصه : « يصف أوغسطين تعلم اللغات البشرية كما لو أن الطفل حل ببلد غريب لا يفهم لغة أهله. أي كأن لهذا الطفل لغة ولا يفهم إلا إلى لغة هذا البلد، أو كأن هذا الطفل يستطيع التفكير ولا يعوزه إلا الكلام. "ويفكر" تعني هنا شيئاً شبيهاً بـ "يحدث نفسه" ».

سنحاول في هذا الفصل أن نقف عند بعض مستلزمات هذا الموقف الأوغسطيني من خلال جملة من المواقف انتهى إليها البحث المعرفي في مسألة التعلم بصفة عامة والتعلم اللغوي بصفة خاصة.

سنبرز في البداية العلاقة القائمة بين الفكرة الأوغسطينية والتصوير الذي يدعو إليه المعرفيون. وسنبين أن أبعاد هذه الفكرة لن تتضح إلا إذا أدرجناها في سياق فلسفي عام يصل بين أفلاطون وأوغسطين وديكارت من جهة وبين تشومسكي وفودور والمعرفين عموماً من جهة أخرى. وسنركز بكيفية خاصة على أطروحة "لغة الفكر" أو ما يسمى أحياناً بلغة الدماغ أو لغة الذهن (Lingua mentis)، التي اقترحها فودور (1975) لنرى ما تستلزمه

بخصوص مسألة التعلم. وسنختم الفصل بحديث خفيف عن بعض الصعوبات التي يواجهها الموقف المعرفي لفودور خاصة، تمهيداً للنقد الذي سنعرضه في الفصل الأخير.

الأساس الحاسوبي لعلم النفس المعرفي وفكرة أوغسطين

لم يكتب لفتجنشتاين (الذي سنعود إليه بتفصيل في الفصل الأخير) أن يعيش لمرى ما آلت إليه فكرة أوغسطين التي لم تلق منه إلا التهكم والاستهزاء. فقد غدت الفكرة مسألة أساسية في معظم الأبحاث التي تروم تفسير اكتساب اللغة عند الطفل. وقد لعبت الحجج التي قدمها تشومسكي ورفاقه، وخصوصاً فودور، دوراً بارزاً في تمكين هذه الفكرة وترسيخها في قلب علم النفس المعاصر ما يعد السلوكي.

وقبل التطرق إلى ما آلت إليه هذه الفكرة بشيء، من التفصيل خفيف، نشير على جهة الاستئناس إلى أنه في الوقت الذي بدأ تشومسكي يسبلهم بعض الأفكار الأساسية من نظرية الأوتوماتا في عمله المتعليل بنظرية التركيب (انظر على سبيل المثال تشومسكي وميلر (1968)) كان بعض الساعين الذين يشتغلون في إطار الذكاء الاصطناعي، وعلى رأسهم نيويل

2 - اقترح أن بعض العمليات الحركية أو المعرفية تكون "مرمجة سلفاً".

3 - الاختلاف في شأن وجود "لغة دماغية" داخلية تجري بها "الحسابات".

4 - اقترح أن بعض المعلومات "مرمزة" أو "مؤشر عليها" في "مخزون الذاكرة" بواسطة "العنونة"، بينما توجد المعلومات الأخرى "مخزونة" بواسطة الصور. (انظر المزيد من الاستعارات في بويد (1979: 1360)).

فهذا العلم، إذن، ينزع بإصرار كبير إلى استغلال التشابلات أو التشابهات القائمة والممكنة بين البشر والآلات الحاسبة. وإذا كنا نجد من بين علماء النفس من يرفض تزيف الآلة للمصرفة البشرية، فإننا لا يمكن مع ذلك، كما يقول بويد، أن نفكر الدور الهام الذي لعبته الاستعارات الحاسوبية في صوغ المواقف النظرية وتفصيلها في علم النفس المعاصر عموماً. فقد زودت هذه الاستعارات الباحثين في خصائص المعرفة البشرية بمفاهيم ناجعة كالتمثيل الداخلي والبرمجة والتخزين والبنية الغالبية، الخ. ومكنتهم من بناء نماذج صريحة قابلة للمؤز والتنبؤ لرصد مختلف العمليات المعرفية المعقدة (انظر تشومسكي (1987: 25)). بل إن الآلة المصطلحية المستعملة في علم النفس المعرفي لا تنفك عن

وسيجون وشاوه، قد طوروا، استناداً إلى أطروحات العالم المنطقي تيورينغ والعالم الرياضي شاينون، أطروحة تقول: إن التحكم في الرموز (أو اللعب بها) هو أساس السلوك الذكي. واستعملوا على أن الحواسيب الرقمية (Digital computers) تتحكم في الرموز.

ولما شاعت هذه الفكرة التي لا تربط الذكاء بأي أساس بيولوجي بل ترى فيه نتيجة حتمية للتحكم في الرموز، بنا أن الحواسيب تقدم النموذج النظري والمنهجي الأنسب لفهم السلوك الذكي عموماً، وبمجرد ما اقترنت فكرة التحكم في الرموز هذه بالرؤية القائلة: إن الأنساق المعرفية أنساق لمعالجة المعلومات؛ انتهى البحث إلى اصطلاح مقارنة جديدة لمعالجة المعلومات أمست، بسرعة فائقة، تعرف بعلم النفس المعرفي أو ما يعرف كذلك بعلم النفس الحاسوبي ثلاثياً للبي. (انظر في هذا الشأن طائنتهاوس (1988: 13) وكذلك أنذر (1988: 131)). وبنهض البحث في هذا العلم على استعارات مقترضة من اصطلاحات علم الحاسوب ونظرية المعلومات والمباحث الأخرى المرتبطة بهما. وتعد الأمثلة الآتية بعضاً من هذه الاستعارات:

1 - الادعاء بأن التفكير نوع من "معالجة المعلومات" والذهن صنف من أصناف "الحاسوب".

قبلياً، بلغة قبل أن يشرع في اكتساب اللغة الراجعة في المحيط الذي ولد فيه، أي قبل أن يشرع في اكتساب ما نسميه بـ "لغة الأم".

يرى فودور (1975: 64) أن هذا الرأي الذي يذهب إليه أوغسطين وأي صائب؛ بل يرى فيه مقدمة أساسية لكل محاولة جادة ترمي إلى فهم الكيفية التي تُتعلّم بها اللغات الأولى (أي لغات الأم)، كيف ذلك؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تتطلب منا الوصف، أولاً، عند ما يمكن أن نسميه بنظرية المعرفة كما يتصورها علماء النفس المعرفيون، وخصوصاً شومكي وفودور، ثم إن أهمية موقف أوغسطين لن تتضح إلا إذا أدوجناها في سياق فكري عام يصعد في الماضي إلى أفلاطون وينزل منه، مروراً بديكارت ولايتنز، ليصل إلى النزعة المعرفية المعاصرة.

نظرية المعرفة و «مشكل أفلاطون»

لن ندخل هنا في نقاش عام حول نظرية المعرفة عند أفلاطون؛ فهذا أمر لا يتسع له المقام. سنكتفي فقط بالوقوف عند نقطة أساسية، عرض لها أفلاطون في محاوره «مينون»، لها علاقة مباشرة بما نحن فيه. فمحاوره مينون، كما يعلم ذلك مؤرخو الفلسفة، كُتبت في غالب الظن أثناء رياسته أفلاطون للأكاديمية، أي في المراحل التي بدأ يستقل فيها أفلاطون نسبياً عن استاذة

هذه الاستعارات؛ إذ لا يمكن التمسك بعضها بألة مصطلحية حرفية ملاتمة، فالاستعارة في علم النفس المعرفي تعد مكونة للنظرية، كما يقول بويد، ولبيت شارحة لها كما يمكن أن تتوهم. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الاعتماد على غير الإنسان في دراسة الإنسان ليس أمراً جديداً، فقد سبق أن اعتمد لايتنز على الطاحونة لفهم الدماغ البشري، واعتمد فرويد على الأنساق الهدولية، واعتمد ديكارت قبلهما، للغاية نفسها، على الأتوماتات الميكانيكية. يقول تشومسكي (1987: 25-26) في هذا الشأن: «لقد كان الديكارتيون شغوفين إلى حد بعيد بالأتوماتات الميكانيكية التي كان يصنعها الحرفيون الموهوبون. لأنها كانت في نظرهم تحاكي بعض مظاهر سلوك الأجهزة المعنوية الحسية. فتدملت هذه الأتوماتات حافزاً أثار خيالهم العلمي. ولعبت في وقتهم دوراً شبيهاً بالدور الذي تلعبه الحواسيب في وقتنا الراهن».

لنعد الآن إلى بيان العلاقة القائمة بين الفكرة الأوغسطينية التي أوردناها على لسان فستجنشتاين وما أثبتنا على ذكره بخصوص علم النفس المعرفي. تقول فكرة أوغسطين ما فحواه: عندما يولد الطفل يكون كمن حل ببلد غريب لا يعرف لغة أهله. أي يكون ذا لغة تختلف عن لغة البلد الذي حل به. ولكي يستطيع التواصل مع أهل هذا البلد يتعين عليه أن يكتسب لغتهم. وبعبارة أوجز تقول إن الطفل في نظر أوغسطين مزود،

عنها كلها. وفي هذه اللحظة التفت سقراط إلى مينون بسأله،
نجرى بينهما الحوار الآتي : (21)

سقراط : ماذا يدور لك من هذا يا مينون؟ هل يوجد في

أجوبة هذا الفتى رأي واحد ليس من آرائه؟

مينون : لا، إنها كلها آراؤه.

سقراط : ومع ذلك اعترفنا قبل قليل بأنه لم يكن معلوم ذلك.

مينون : هذا صحيح.

سقراط : آراؤه إذن قائمة فيه، أليس كذلك؟

مينون : بلى.

سقراط : هل تقول إذن عن الذي يجهل شيئا، مهما يكن

هذا الشيء، إن له آراء، صادقة عن الشيء

الذي يجهله؟

مينون : هذا ما يبدو.

ويستمر الحوار على هذا النحو إلى أن نصل إلى ما يلي :

سقراط : هل يملك الفتى هذه الآراء أم لا؟

مينون : يظهر، دون شك، أنه يملكها يا سقراط.

بحتمل، كما بقوله تشومسكي (1987: 26)، أن تكون هذه

سقراط. ويتضح هذا جليا عندما نقارن هذه المحاورة بـ "محاورة بروتاغوراس" التي سبقتها تاريخيا، فعلى الرغم من كونها تعالجان إشكالا واحدا هو : "هل يمكن للفنضيلة أن تُلحق؟" نجد سقراط يكتفي في محاورة بروتاغوراس بالكشف عن التناقض في كلام بروتاغوراس (لأن هذا الأخير كان يجيب في البداية بنعم، ثم بعد ذلك أصبح يجيب بلا عن الأشياء نفسها) بينما نجد سقراط في محاورة مينون لا يهتم كثيرا برصد التناقضات في كلام محاوريه، وعلى الخصوص مينون؛ بل يفتد، بدل ذلك، إلى اصطلاح منهج إيجابي في البحث والتعليم. (22) وهذا يدل على أن محاورة مينون أقرب إلى فكر أفلاطون منها إلى فكر سقراط. لن نناقش هنا، بطبيعة الحال، ما قاله أفلاطون عن إمكان تلفين الفضيلة، سنركز على أحد الاستدلالات ورد في هذه المحاورة له صلة وثقى بنظرية المعرفة عند أفلاطون.

لما وصل سقراط (بطل أفلاطون في المحاورة) في حوار مع مينون إلى ربط المعرفة بالتذكر، انتفض مينون رافعا مذهب سقراط واعترض عليه بحجة واضحة استعارها من السورسطائيين، ولكي يبين سقراط مذهب الشمس، يهدونه المعبود، من مينون أن يناوي على عبده، وكان العبد فتى في مقتبل العمر لم يسبق له أن أخذ شيئا من العلم بذكر. فلما جاء، طفق سقراط يسأله عن بعض المشاكل العويصة في أصول الهندسة بطريقة جعلت العبد يجيب

التجربة الفكرية أول تجربة أجريت في علم النفس. فسقراط، حينما كان يطرح الأسئلة على النفس العبد، لم يكن يقدم له أي معلومة عن الأجوبة، وإنما كان، بأسئلته تلك، يشير المصادر الداخلية لهذه التي كانت تقوده إلى تعرف حقيقة المبرهات الهندسية. وحينما أقر مينون في نهاية الحوار أعلاه قائلاً: «يظهر، دون شك، أنه يملكها يا سقراط» فإنما كان يقر بأن النفس العبد، الذي لم يسبق له أن أخذ العلم أو اتصل به، يعرف أصول الهندسة دون أي تجربة سابقة. فكيف يمكن أن نفسر أن بإمكان العبد الفتى أن يعرف ما يعرف دون أن يكون ذا تجربة تزوده بهذه المعرفة؟ يشير هذا السؤال إلى ما يسميه تشومسكي بـ «مشكل أفلاطون». وقد أعاد صوغه في مقدمة كتابه (1986) على النحو التالي: «لماذا نعرف الكثير على الرغم من أن البينات التي في متناولنا ضئيلة جداً». ويعتقد تشومسكي أن مشكل أفلاطون مشكل علمي عريض يتطلب حله اكتشاف الجادى التفسيرية التي تستطيع إضفاء العقلانية على الظواهر التي تبدو غير لائقة في الظاهر. ويرى أن مشكل تفسير اكتساب الطفل للغة يمثل حالة خاصة لمشكل أفلاطون.

أفلاطون وديكارت ومشكل اكتساب اللغة

تتطلب معالجة اكتساب اللغة، في نظر تشومسكي، إقامة فرق تصوري بين مشكلين اثنين: المشكل المنطقي لاكتساب اللغة،

أما المشكل النفسي لاكتساب اللغة فيسبر، على عكس المشكل المنطقي، إلى مسألة المدة الحقيقية لاكتساب أي «كيف» يكتسب الطفل لغته في مراحل خلال حقة من الزمن بحيث تكون المراحل السابقة أساساً لللاحقة». غير أن الأدبيات التوليدية لا تعرض للمشكل النفسي إلا لكونه يقتضي فهماً للمشكل المنطقي (انظر بوطا (1989: 13)). ويظهر هذا جلياً فيسبما أعلنه تشومسكي نفسه في بداية الثمانينات، حيث ذهب إلى أن نموذج اكتساب اللغة «نموذج فسوري لا يلتفت إلى دور هذه المراحل الوسطى التي توجد بين الحالة الأولى والحالة النهائية المبلوغة». (انظر بوطا (1989: 14)).

فالمشكل الذي يورق تشومسكي إذن، التصق بالمشكل المنطقي منه بالمشكل النفسي، وهو لهذا السبب موزع في شرك مشكل أفلاطون. وإذا كان الحل الذي ارتضاه أفلاطون للمشكل لا يروق الباحثين اليوم، فإن تشومسكي يفرح حلاً لا يبتعد كثيراً عن

يقدم على هذا، لا ينسى البتة أهمية الاستدلالات التي يلجأ إليها ديكرت دفاعاً عن النظرية التمثيلية للذهن. فقد بين ديكرت أن التصور السكولاتي للإدراك تصور خاطئ؛ مادام يرى أن الإدراك مسلسل تنطبع بمقتضاء صورة الشيء في الذهن؛ فقد حلل ديكرت، في هذا الصدد، مثال الأعمى الذي يستعمل العصا قصد لمس المتتالي لعدد من أجزاء شيء فزياني كالمكعب. وبين، من خلال هذا المثال، أن هذه السلسلة من اللمسات تسمح للأعمى بتناء صورة المكعب في ذهنه، دون أن يعني ذلك أن صورة المكعب منطبعة فيه، بمعنى أن الذهن يبني بواسطة مصادره ومبادئه البنيوية الخاصة قشيراً ذهنياً انطلاقاً من هذه المتواليات من المنبهات اللمسية. يقول تشومسكي (1987: 23) معلقاً على تحليل ديكرت: «ليس لدينا شك في صحة هذه المقاربة العامة، بل إن الأعمى الأخيرة في علم النفس وفي الفيزيولوجيا تستعيد هذه المقاربة، بحيث نستطيع الآن تخصيص العديد من مظاهر هذا المسلسل بما في ذلك الإشارات الفزيائية التي يستلزمها الترميز وتثُل المنبهات».

إن المنطلق التمثيلي لفكر ديكرت يعد السند الأساسي، بعد أفلاطون، للبرنامج الذي يقترحه تشومسكي في خصوص اكتساب اللغة. فاستناداً إلى هذا المنطلق يرفض تشومسكي كل نزعة تعطي دوراً حاسماً أو كبيراً للبيئة في اكتساب اللغة

حل أفلاطون، يقول تشومسكي (1987: 28-29) في هذا الشأن: «نتذكر أن أفلاطون كان يملك جواباً عن السؤال المطروح يقضي بأن لنا ذكريات عن وجود سابق، إننا لسنا مجبرين على قبول هذا الاقتراح اليوم، على الأقل في هذه الحدود. بيد أننا يجب أن نعترف بكل نزاهة بأننا هنا أمام جواب أكثر كفاية وعقلانية من الأجوبة التي قدمت في التقاليد الفكرية التي هيمنت في القرون الأخيرة الماضية، بما في ذلك التجريبية الأنجلوساكسونية التي اكتفت بدراسة المشكل فقط. ولكي نجعل اقتراح أفلاطون مفهوماً يتعين علينا أن نوضح الآلية التي تجعل انتقال الذكريات ممكناً. وإذا لم تكن مجبرين على قبول فكرة خلود الروح بوصفها تثُل هذه الآلية، فمنع لا يثنى في اقتراحه القاضى بأن فكرة أفلاطون تسير في الاتجاه الصحيح، إلا أنها ينبغي، كما يقول، أن تتخلص من فكرة الوجود السابق، ويمكننا أن نعيد تأويل فكرة أفلاطون المتصلة بالتذكر بعبارة حديثة فنقول: إنها تشير إلى إرثنا الجيني [التكويني] الذي يحدد الحالة الأولى للمملكة اللغوية تماماً كما يحدد كوننا غلك ذراعين ولا نملك جناحين، أو كوننا نرشد جنسنا في سن معينة إذا كانت الظروف الخارجية، كمستوى التغذية مثلاً، تسمح لمعطيات الرشد الداخلية أن تتفتح...».

إن تشومسكي، كما يتضح من هذا النص، يترجم الحل الذي اقترحه أفلاطون من حدود المبتغافيقا إلى حدود العلم، لكنه، وهو

انطلاقاً من الوقائع الحسية التي أدت إلى إكتساب معرفته بالياباتية... فكل محاولة ترمي إلى دراسة العلاقة بين الوقائع الحسية والسلوك الملموس مباشرة دون التعرّيج على الدراسة الأساسية لمميزات الدهن / الدماغ والتغيرات التي تحملها تعد محاولة مآلها الفشل واللامعنى، وهذا ما يبينه بجملة تاربيخ علم النفس».

إن تشومسكي عندما يرفض إمكان التكهن بما سينتججه الطفل انطلاقاً من الوقائع الملاحظة التي تعرض لها، فإذاً يرفض أن يكون ذهن هذا الطفل صفحة بيضاء. وبالفعل، فالطفل في نظر تشومسكي، يقارب المعطيات وهو مزود بجهاز لاكتساب اللغة مخصص تخصصاً عالياً، إنه، أي الطفل، يصدر عن افتراض يقضي بأن هذه المعطيات آتية من لغة معينة، ويبقى المشكل منحصراً لديه في تحديد أي صنف من بين اللغات البشرية الممكنة لغة مجموعته. والسؤال الذي يراء تشومسكي وارداً في هذا الشأن هو : ما هي الفرضيات الأولية التي ينطلق منها الطفل لممارسة الاكتساب اللغوي؟ أو بعبارة كانطية : ما هي درجة خصوصية ودقة الترسبة الفطرية (تعريف عام للنحو) التي تزداد صراحة ووضوحاً وتجزأ بتدرج الطفل في تعلم لغته؟ (انظر في هذا الشأن تشومسكي (1985:46)).

عموماً، واستناداً إلى هذا المنطلق أيضاً يرفض الاعتراف بأي بنية خاصة بالمحيط، ولا يركز إلا على القوانين الأمرة التي يفرضها الجهاز العضوي على المحيط، وإليها بسند الدور الحاسم في الاكتساب، ويرى أنها قوانين أمرة ذات صلة وثقى بالنوع البشري لا تختلف باختلاف الأحقاب والأفراد والثقافات. إنه، باختصار شديد، يقلل من شأن المحيط ويعلى من شأن الاستعداد الفطري السابق على كل احتكاك بالمحيط. يقول تشومسكي (1987:28) في هذا الشأن : «لو أن عالماً لا ينتمي إلى الأرض اهتم، على نحو عقلائي، بما يحدث في مجموعة لغوية معينة، فإنه لن يتردد في استخلاص أن المعرفة اللغوية معطاة كلها تقريباً عند الولادة». ولا يعمل المحيط إلا على تحريك هذه المعرفة اللغوية لكي تستغل. ويقول في مكان آخر من المقال نفسه (ص 22-23) : «هناك بالطبع علاقة بين الدخول الحسية (أي المحيط) والسلوك؛ فالطفل الذي لم يتصل بأي معطى لغوي ينتمي إلى اليابانية مثلاً، لا يمكنه أن يقوم بسلوك لغوي ياباني. فتعرض الطفل لوقائع يابانية ملائمة أمر يجعل ذهنه / دماغه يتحمل تغييراً دالاً بحيث يصل إلى استحضار معرفة اللغة اليابانية.. بيد أنه ليس هناك أي رابط مباشر بين الوقائع التي تعرض لها الطفل وانتاجه اللغوي الخاص. فمن غير المعقول، بل من فساد الرأي، محاولة التكهن بما سيقوله الطفل، حتى ولو كان هذا التكهن في حدود احتمالية،

أطروحة "لغة الفكر" عند فودور.

لقد ارتأى فودور (1975)، في نطاق تخصصه جانب من الترسمة الفطرية القائمة في ذهن الطفل، اللجوء إلى افتراض شبيه بافتراض أوغسطين يذهب فيه إلى أن الطفل يملك لغة فكرية قبل أن يتصل بالمحيط ويشرع في اكتساب لغته الأولى (= لغة الأم).

أما الأسباب التي جعلت فودور ينحو هذا النحو فتعثرنا أشد ما يكون الاقتران بأطروحات تشومسكي المشار إلى بعضها أعلاه. والسبب الأساسي الكامن وراء اقتراح فودور يرجع إلى أن تشومسكي أثبت أن تعلم اللغة الأولى يتطلب من الطفل بناء أنحاء تتوافق مع تسق الكليات اللغوية (= الترسمة الفطرية)، كما يتطلب منه أيضا رؤى هذه الأنحاء، في متن الأقوال التي يصادفها في محيطه اللغوي. وإذا كان هذا الذي ذهب إليه تشومسكي صحيحا، فإن الطفل لكي يستطيع إلى ذلك سبيلا يتعين عليه، في نظر فودور، أن يكون مالكا لغة قادرة على تشيل هذه الكليات وهذه الأنحاء (المتنافسة) وهذه الأقوال الملاحظة التي يصادفها في محيطه، ولا يمكن، والحالة هذه، أن تكون هذه اللغة لغة طبيعية (أي لغة الأم)؛ لأن هذه الأخيرة، بمقتضى الافتراض، هي اللغة الأولى التي يتعلمها الطفل. لذلك يجب، في نظر فودور، أن تكون لغة التشيل الداخلي من جنس مغاير لجنس اللغة

الطبيعية الأولى التي يتعلمها هذا الطفل. هذا، إن شئتم، هو الاستدلال المركزي الذي يلجأ إليه فودور دفاعا عن أطروحة لغة الفكر (انظر فودور (1975: 58)).

إن هذه النتيجة التي تستلزمها أطروحات تشومسكي، على الأقل من وجهة نظر رفيقه فودور، تقضي بأن المرء متا لا يمكنه أن يتعلم لغة (بما في ذلك لغة الأم) إذا لم يكن مالكا لغة أخرى. كما تقضي، في مستوى آخر أعمق، بأن بعض العمليات المعرفية، على الأقل، تنقذ بواسطة لغة (أولفات؟) أخرى غير اللغة الطبيعية.

قد يتبادر إلى ذهن القارئ اعتراض على هذه النتيجة صاغه فودور (ص 65) على النحو التالي: إذا كانت لغة الفكر هي الميتالغة التي تصاغ فيها تشيلات المصادقات التي تحيل عليها محمولات اللغة الموضوعة (أي اللغة الطبيعية الأولى التي يتعلمها الطفل) فإن تعلم هذه الميتالغة ينبغي أن يستلزم معرفة سابقة بمتا-ميتالغة وهكذا دواليك وهلم جرا. وهذا التسلسل غير مقبول على كل حال.

إن الرد الذي يقترحه فودور، لدفع هذا الاعتراض بتلخيص، كما هو معروف في الأدبيات، في أن لغة الفكر نظرية تُعرف ولا تُعلم. يقول فودور في هذا الشأن: «هناك، فيما أؤمن، جراب

أدق، لمجري بها حساباتها، وتوجد مصنفات للترجمة (Compilers) تقوم بالوسيط بين اللغتين عن طريق تشارطات مخصصة يمثل الجانب الأيسر فيها صيغة راسور الدخل/الخرج، ويمثل جانبها الأيمن صيغة راسور الآلة، وتكون هذه التشارطات بمثابة تمثيلات للشروط الصديقة المتعلقة بصيغ لغة الدخل/الخرج، وقبول الآلة استعمال هذه اللغة بتصرف على وجود هذه التعاريف التي تقدمها التشارطات، يقول فودور، مبينا عدم تسلسل لغات الآلات الحاسبة: «على الرغم من أن الآلة تحتاج إلى مصنف حين استعمالها لغة الدخل/الخرج فإنها لا تحتاج مرة أخرى إلى مصنف لاستعمال اللغة الآلية». وتختلف هذه الأخيرة عن لغة الدخل/الخرج في أن صيغها تتطابق بكيفية مباشرة مع الحالات الفيزيائية ومع عملياتها الواردة من الواجهة الحاسوبية» (66:1975)، ومقتضى الاستعارة: اللغة الحاسوبية، يصدق هذا الحل الحاسوبي على اللغة البشرية، فهذا الأخير بني لكي يستعمل لغة الفكر تماما كما بني الحاسوب لكي يستعمل اللغة الآلية.

أطروحة "لغة الفكر" ومسألة التعلم

إن التحليل السالف، على الرغم من اتساقه الصوري، يطرح مشاكل جذرية بخصوص طبيعة الذهن البشري بوجه عام

مقتضب ومقتنع عن هذا الاعتراض، فلي نظري: لا يمكن أن تعلم لغة حتى تكون قد عرفت لغة أخرى. وهذا لا يعني أنك لا يمكنك أن تتعلم لغة حتى تكون قد تعلمت لغة أخرى، فبالرأي الأخير يؤدي فعلا إلى التسلسل، بينما لا يؤدي إليه الرأي الأول، على الأقل إذا نحن سلطنا طريقا غير الطريق الذي دأب الكثيرون على سلوكه. فما يبينه هذا الاعتراض هو: إما أن الرؤى التي أصدر عنها خاطئة، وإما أن إحدى اللغات التي يعرفها المرء لم يتعلمها. ولا أجد من جهتي حرجا في هذه المفارقة، لأن الاختيار الثاني يبدو لي معقولا تماما. أي أن لغة الفكر تُعرف ولا تتعلم. وهذا يعني أنها فطرية» (65:1975).

إن الأساس الذي تستند إليه معقولية رأي فودور لا تدعمه الفلسفة بحججها التأملية فقط بل تدعمه أيضا النزعة الوظيفية التي مصدر عنها علم النفس المعرفي والتجريبية بأن «الذهن حاسوب». فما يدافع عنه فودور أعلا، بخصوص الذهن البشري (أي استحالة التسلسل وفطرية لغة الفكر) مستند في أساسه بما تذهب إليه الأبحاث الحاسوبية. فقد بينت هذه الأبحاث، حسب فودور، أن الآلات الحاسبة تستعمل على الأقل نوعين من اللغات: لغة الدخل/الخرج (Input/output language)، وهي اللغة التي تتواصل بها الآلات الحاسبة مع محيطها؛ ولغة آلية (Machine language) تستعملها هذه الآلات لـ «تحدث بها نفسها» أو بعبارة

لا يحتاج م أن يظهر في لغة الفكر لأنه يشير إلى ما سيتعلمه الطفل؛ لذلك تقول إن م غير مستعمل وإنما مشاراً إليه فقط. أما ك فستعمل وليس مشاراً إليه. وإذا كانت الجملة المعبر عنها في (ب) صحيحة فإن ذلك يعني أن ك و م يملكان المصدق نفسه، ويفتضى هذا معنى م ما بعينه؛ وإلا لن تكون الجملة (ب) تخصيصة دلالية مضبوطة لمعنى م. فنخلص إذن إلى أن ك مرادف ل م ، لذلك لا يكون م مقهوراً حديثاً؛ لأن هناك محمولاً هو ك ، في لغة الفكر يراد فيه، وليس م سوى محمول اعتباطي. والنتيجة النهائية هي أننا لا نتعلم مفهوماً جديداً على الإطلاق.

إن فودور ينظر إلى عملية التعلم من حيث إنها استدلال غير برهاني يقوم على صوغ الافتراضات والتحقق منها. بمعنى أن المتعلم يبنى افتراضاً حول ما سيتعلمه ثم يتحقق منه. ويجرد ما نعلم بهذا التصور لا يمكننا، في نظر فودور، أن نقبل بأن ما يتعلمه الطفل لاحقاً أغنى عما يعرفه أو جديد عليه كما يوحي بذلك تصور بياجيه ومدرسته. فإذا افترضنا مثلاً، أن الطفل يبنى خلال مراحل نموه متوالية من المناطق (جمع منطق) بحيث يكون المنطق السابق جزءاً فرعياً في المنطق اللاحق وقلنا إن المناطق تزداد قوة وغنى بازدياد عمر الطفل. إذا افترضنا هذا وسلمنا بصحته، فلنأخذ لن نستطيع تفسير انتقال الطفل من مرحلة إلى أخرى دون أن ننسب إلى الطفل قبل انخراطه في تعلم هذه المناطق، نسقاً فطرياً

وبخصوص مسألة التعلم على وجه الخصوص (انظر في هذا الشأن نقاش فودور وبياجيه ضمن المؤلف الذي جمعه بياتلي - بالمربني 1979). فإذا تأملنا ملياً مسألة التعلم في ضوء تصور فودور ستخلص إلى أن الإنسان لا يتعلم إلا ما يقبل الترجمة إلى لغة الفكر. ويستلزم هذا أن الأشياء كلها معطاة في البدء، وحتى يتضح رأي فودور في شأن التعلم نورد المثال التالي ونقتصر عرضه ضمن الصورة التي قدمها بوترم (1979: 435-438) :

صياً أن طفلاً يصدد تعلم المحمول "مريض". يتعين على هذا الطفل، في نظر فودور أن يكون قادراً على تشييل "مريض" في لغة الفكر التي يملكها، فلنكي يتعلم الطفل هذا المحمول يجب عليه أن يصوغ، بكيفية لاشعورية طبعاً، جملة في لغة الفكر على النحو التالي :

أ - بالنسبة إلى كل "س"، بصديق "مريض" على "س" إذا وإذا فقط كان "س" كذا وكذا. (ا تعني "كذا وكذا" : صاحب اللون، كتيب الحالة، ضعيف الشهية ... الخ.)

ويمكن أن نعوض "مريض" بـ "م"، و"كذا" بـ "ك" ونقتصر صوغ (أ) على النحو التالي :

ب - بالنسبة إلى كل "س"، يحصل م على س إذا وإذا فقط كان س ك.

أغنى بكثير مما تتصوره مدرسة جنيث.⁽³⁾

إن نردور لا يتصور حلاً لسألة التعلم إلا إذا سلمنا بأن الافتراض الذي يصرفه المتعلم ينبغي أن يحتوي فعلاً (لا قوة أو إمكاناً كما يذهب بياجيه)⁽⁴⁾ على ما يراه المتعلم على تعلمه لحصول التعلم (أي لحصول التحقق من الافتراض). فلكي يتحقق المتعلم من الافتراض التالي :

من يكون م إذا وإذا فقط كان م ك

بتعين عليه أن يستعمل ك لكي يربط الصلة بين مجاربه من حيث إنه متعلم وما ينتج عنها من اعتقادات بخصوص ماصدق م. ولعل هذا ما جعل نودور يلجأ إلى الحديث عن تثبيت الاعتقاد (Fixation of belief) بدل الحديث عن التعلم. فهو لا يعتقد أن هناك نظريات للتعلم وإنما هناك نظريات لتثبيت الاعتقاد. فالطفل عندما يتعلم "مريض" مثلاً، لا يتعلم في الحقيقة إلا كلمة تنتمي إلى معجم اللغة العربية. أما محتواها فيعرفه مسبقاً بمقتضى معرفته للغة الفكر. فهو، إن شئتم، يُثَبَّت ما يعرفه بمقتضى لغة الفكر ويقرنه بكلمة "مريض". وإذا صح الحديث عن تراكم ما في المعرفة، فإن هذا التراكم يحصل في معرفة معجم اللغة التي يصادفها الطفل في محيطه والمعلومات التي يحصل عليها. أما اللغة من حيث إنها تنق مخصص تخصيصاً عالياً في ذهن

فأمر لا يمكن أن يكون إلا معطى في البدء بكيفية تامة غير منقوصة. لذلك لا يكون النمو المعرفي سلسلاً للاغتناء بل يكون سلسلاً للتخصيص التدريجي في المحيط.⁽⁵⁾

ولعل هذا ما دفع بعض علماء النفس الفرنسيين من تشومسكي ونودور، ونقص هذا على الخصوص العالم الأرجنتيني مهلر (انظر على سبيل المثال مهلر (1974: 25-37))، إلى اقتراح تصور يقضي بأن النمو لا يتم بالتعلم بل بعدم التعلم (Désapprentissage) أو بالفتدان والحسران. ويكون الطفل في هذا التصور أقدر من الراشد؛ لأنه يستطيع، على سبيل المثال، أن يتعلم بسرعة وإتقان أية لغة طبيعية مكتبة. وعندما ينمو ويقدر راشداً فإنه يفقد تدريجياً القدرة على ذلك. أو بعبارة أجلي وأوضح: عندما يتعلم الطفل لغة معينة يفقد القدرة على تعلم اللغات الأخرى بالقدر نفسه من السرعة والإتقان.

أسئلة الفلسفة

يقول بعض الناس: إن الفلسفة انتهت، ويصححون هذه الدعوى قائلين: إن العلوم المعرفية تقدم اليوم برنامج بحث سيؤدي، تماماً كما حصل في مراحل تاريخية سابقة مع الفيزياء والبيولوجيا، إلى تجلية وحل ما تبقى من أسئلة تقليدية في الفلسفة. إن هذه الدعوى تنطوي على تبسيط للأمور خطير، علاوة

على كونها تصدر عن موقف يتضمن حكم قيمة من وجهة نظر شيء اسمه "الحقيقة". ومفهوم الحقيقة، كما هو معلوم، على الأقل في الوضع الراهن للمعرفة، لا يمكن الصدور عنه لمحاكمة براج البحث العلمية. وتشير في هذا الصدد، حتى لا نذهب بعيدا، إلى أن تشومسكي نفسه أعلن، والحرب طاحنة بينه وبين خصومه التكوينيين (إيجيه ومدرسته) قائلا: «إنني مقتنع بأن افتراضاتي خاطئة في تفاصيلها. ولا أستطيع أن أتسب الحقيقة إلى افتراض ميلور شيئا ما أفتخره أنا الآن أو يقترحه أحد غيري» (انظر بالميرني (1979: 397)). بل إننا عندما نتأمل مليا فيما ذهب إليه المعرفيون، وفي مقدماتهم تشومسكي وفودور، نجد دالا يقتضى الفلسفة، لا يقتضى العلم، في جرء كبير منه، وإذا صح أن الحجة المعرفية تصبح أطروحة ما فليست هذه الأطروحة إلا تلكم المطوية في ثنايا "محاورة مبنون" والتي يزعم البعض أنها أطروحة متجاوزة. والحال أنها ما زالت بالغة تحريك حداثته «ما» بصخب متفاني عند

قد يقول بعض الناس أيضا: إن الفلسفة لم تعد موجودة إلا من حيث إنها أطروحات أمّا من حيث إنها تحليل فقد انتهت وحل محلها العلم. وهذا الرأي بدوره ضارب في التهاوت عديم الجدوى. ونورد هنا، من قلب برنامج البحث المعرفي، ما يؤكد أن مجال الفلسفة يزداد اتساعا وانفتاحا باطراد التقدم في البحث المعرفي.

نقد بين فودور (1983) في النموذج الذي اقترحه للجهاز المعرفي البشري أن هذا الأخير يحوي ثلاثة أقطاب من المكونات: اللاقط (Transducers) والقوالب أو ما يسمى أيضا بأنساق الدخّل (Input systems) والوحدة المركزية أو ما يسمى أيضا بنسق تثبيت الاعتقاد أو الأنساق المركزية (انظر في هذا الشأن فودور (1983: 41 و 104)). فأما القوالب فتعمل على دخول تكون خروجا للواقظ أو للقوالب الأخرى. ففي مجال الرؤية مثلا، يستقبل قالب الرؤية نسق الموجات الضوئية الذي يصطدم بشبكة العين فيحوّله قالب إلى تمثيل، كأن يجعل مثلا هذه الموجات الضوئية التي استقبلها من اللاقط الحسي تمثيلا لوجه شخص، ثم يرسلها إلى الوحدة المركزية لتتلقى عليها عمليات تثبت الاعتقاد لتصبح تمثيلا تصوريا لوجه "هند" أو "عمرو". يتعلق الأمر هنا بقالب الإدراك الرقوي. ويمكن أن يقال الشيء نفسه عن الأنساق الأخرى كالسمع والشم والذوق واللغة (الأصوات والتركيب خاصة)، فكل هذه القوالب تنقل المعلومات حول العالم الخارجي إلى الوحدة المركزية أي إلى نسق تثبيت الاعتقاد. ويمكنه من إدماج هذه المعلومات ذات الصبغة المرتبطة بالجهاز العضوي في صيغ استقبالية خاصة به. ونذهب فودور إلى أن أنساق الدخّل = القوالب تتقاسم مجموعة من الخصائص تعيد بميزة للبيئات القالبية. وأول هذه الخصائص أنها ذات مجال

(informationally unencapsulated) ! وهي في النهاية أنساق غير قابلة.

تستج من هذا النموذج الذي يقدمه فودور للجهاز المعرفي البشري أن المكون العلمي للبرنامج المعرفي سيظل محصوراً في دراسة القوالب ودراسة هندسة المجموع؛ أما دراسة الأنساق المركزية فستبقى مشبعة بالفلسفة (انظر في هذا الشأن أندلر (1986:159)). ولا بأس هنا أن نذكر بالنسبة الحزينة والمثبانية التي ختم بها فودور كتابه (1983:129). يقول: «لنتحدث عن الأمور كما هي: إننا لا نملك أية صورة حاسوبية ترشدنا إلى الكيفية التي ينبغي أن نملكها، وليس لدينا أية فكرة عن الكيفية التي يمكن أن تطور بها مثل هذه الصورة [...] فإذا سألنا أحد - ك هوبير ديفوس مثلاً - لماذا نفترض أن الحاسوب الرقمي بشكل الآلية المعقولة لمحاكاة العمليات المعرفية الشاملة، فإن جوابنا سيكون صمناً مطلقاً».

إن هذا الصمت الذي يتحدث عنه فودور بنبرة الأسى - أسى العالم - تحوله الفلسفة إلى

محدد (domain specific) بحيث يكون لكل نسق قاعدة من المعطيات خاصة به، ومجموعة من المبادئ الحاسوبية خاصة به توجهه معالجته للمعلومات. أما الخصائص الأخرى فتتمثل في سرعة إنجاز العمليات وتلقائيتها، وفي الانغلاق المعنوي (informational encapsulation) على التأثيرات المعرفية. بحيث إن ما ينتجه القالب لا يتوقف إلا على سبل المعطيات التي يعمل عليها، فليس ثمة تفاعل أو ارتداد نحو عمليات تقع أسفل القالب أو توازيه. فالقالب يشتغل بكونية إجبارية وآلية وسريعة (انظر فودور 1983:54 وما بعدها).

أما الوحدة المركزية أو الأنساق المركزية (نسق تثبت الاعتقاد) فنختلف وظيفياً عن أنساق الدخل. يقول فودور (1983:104): «تتطر الأنساق المركزية فيما تقدمه أنساق الدخل ثم تنظر فيما هو قائم في الذاكرة وبعد ذلك تستعمل هذه المعلومات لفرض قيود على حساب "الافتراضات الحسنة" حول النحو الذي يكون عليه العالم». فالأمر هنا منصل بالوظائف المعرفية العليا التي يقتضها تتخذ القرارات حول ما هو صادق أو كاذب بخصوص العالم. وتمتاز هذه الأنساق بامتلاك حرية غير مشروطة لبلوغ المعطيات في الذاكرة وفي مختلف أنساق الدخل. فهي محرومة من أية بنية وليس لها أي مجال محدد وتستغل برتابة ودون تلقائية.. إنها باختصار، غير متعلقة على المعلومات

هوامش الفصل الثالث

1 - انظر أ. مرييه (1930: 95)

2 - انظر أفلاطون (1967: 352 - 353)

3 - بوهنج فودور (1979: 224) هذا الأمر يمثل آخر فيقول: «هناك أيضا مصدر جهاز نظري التجريبي يستعمل في المرحلة الأولى منطق القضايا» ، وهذا أن المنطق الذي سيستعمله هذا الجهاز في المرحلة الثانية هو منطق الأسوار من الدرجة الأولى [...] معلوم أن كل مبرهنة في منطق القضايا تعد مبرهنة في منطق الأسوار من الدرجة الأولى، والعكس ليس صحيحا، فعندما نريد أن نتحقق من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثانية بواسطة مسلسل التعلم، أي بواسطة مسلسل بناء الافتراضات والتحقق منها، فإن ذلك، بكل بديهية، لن يتحقق. لماذا؟ لأن تعلم منطق الأسوار يتطلب منا تعلم شروط صدق عبارات مثل: «(X) خاطئة» ، ولكي يتم هذا يتعين علينا أن نصوص بواسطة الجهاز المفاهيمي الذي نملكه في المرحلة الأولى الافتراضات من نوع: «(X) صادق إن شاء الله» . لكننا بالطبع لن نستطيع صوغ مثل هذا الافتراض بواسطة الجهاز المفاهيمي الذي نملكه في المرحلة الأولى» . (ترجمنا "FUNCTION" بـ "تابع" ورمزنا إليها بـ "تا")

مجال خصبه للبحث والتفكير. لكننا، وهي تفعل ذلك، لا ترمي إلى التنكيل بالعلم بل ترمي إلى نقده (= بيان حدوده) وفتح الدروب الموصدة في وجهه. فالفلسفة وحدها، كما يقول هابرماس (1988: 26)، تلك «ميزة الدفع بالتأمل أبعد مما يحتاجه عادة العلماء» . سنرى في الفصل اللاحق كيف يتحول صمت العلم إلى منطق للقول الفلسفي.

يرى بياجيه أن البنية السائدة تفتح، مقتضى وجودها ذاته، مجلة من الإمكانيات. وهذه الإمكانيات هي ما يستغلها الفرد في نموه والمعرفة في اختارتها. فالنمو والابتداء هما تحقيق لهذه الإمكانيات وتحويل لها إلى وقائع. وعلى الرغم من أن بياجيه يشير إلى أن مفهوم «الإمكان» أو «مجموعة الإمكانيات» التي تفتحها البنية بعد دقيقة (amplitude) تماما كتنظيمية «مجموعات كل المجموعات» التي دار حولها جدل واسع في الرياضيات هي إطار ما يعرف بأزمة الأسس، فإنه يقترح، مع ذلك، النظر إلى «الإمكان» الذي تفتحه البنية من حيث إنه عملية تفتني نفسها مع صعب البنية أو قوتها، فالبنية الضعيفة تفتح عددا هائلا من الإمكانيات، أما البنية القوية فتفتح عددا أقل. وبذلك بياجيه إلى أن التصور البنائي أكثر استيعابا من مناهضة القطر الذي يدافع عنه فودور (وتشومسكي). وأقرب إلى ما يحصل سواء في نمو الطفل أم في تاريخ الرياضيات

إن فودور يرفض مجلة وتعملا تماثل بياجيه على حل مشكل التعلم، فالنظرية التي يصدر عنها بياجيه تأخذ مفهوم التعلم أو الاكتساب في معناه المبطل، والمشكل، في مظهر فودور، ليس قائما في البحث عن نظرية لتفسير الكيفية التي تتعلم بها المفاهيم بل في البحث عن نظرية لتفسير الكيفية التي يحدد بها المحيط الأجزاء التي ينبغي أن تستغل من مجموع الإوالية الظاهرية المعطاة سلفا على نحو فطري. لذلك تكون هنا بصدد نظرية لتشخيص الاعتقادات وليس بصدد نظرية لتعلم المفاهيم، لأن المفاهيم معطاة على نحو فطري، ما ليس سطح هو الكيفية التي تستغل بها هذه المفاهيم وتشتغل فتتلاءم مع المحيط.

أما كلام بياجيه عن مفهوم «الإمكان» الذي تفتحه البنية لتحقيق الانتقال إلى بنية أخرى أشمل وأقوى فبعبارة فودور ناقصا ويدافع من موقف أكثر قوة يتسجم مع نموذج القائل إن التعلم يتم بين الافتراضات والتحقق منها. فإذا كان ما يتعلمه المرء يتعلمه من طرف بناء الافتراضات والتحقق منها فإن ما يتعلمه يجب أن يكون محتملا أثناء بناء الافتراضات، فالذي يتعلم للمول «مريض» يجب أن

4 - انظر مناقشة بياجيه لفودور ضمن بياثولي (1979: 227)

5 - يصدر بياجيه (1970: 13-14) من موقف إيمتولوجي عام يقضي بأن المعرفة سيروية وتتحول من معرفة أقل إلى حالة أكثر اكتمالا وتجانعا. ويرى أن كل محاولة تروم دراسة المعرفة ملزمة بأخذها مأخذ السيروية. والمحدث من المعرفة بوصفها سيروية يعني، من بين ما يعنيه، أن المعرفة نمو (développement)، وبما أنه ليس هناك، في أي مجال معرفي، نقطة مطلقة يبدأ منها النمو لا يمكن للباحث إلا أن يتجه صوب هذا النمو ذاته لينصب انطلاقا من المراحل التي تسمى مراحل التكوين. وعلى الباحث أن يصدر الوقوع في التسلسل بحثا عما يؤسس هذه المراحل. لأن غاية الباحث هي الكشف عن قوتين النمو وليس عن أصل النمو المطلق، إن بياجيه باهتمام ينصير المعرفة من حيث إنها عملية (Сложившаяся процесс) وليس من حيث إنها حالة (формальная - état)

يربط بياجيه بين النمو المعرفي للفرد من الولادة إلى سن الرشد (maturation) واقتصر التاويضي للمعرفة العلمية (epistémologie). ففي الحالى معا يعنى النمو أن يثيا تغدو مجموعة فرعية هي بنية أكثر قس، ويذهب بياجيه (1978: 227)، في سياق مناقشته لعرض فودور (1979: 1)، إلى أن أمنا إذا طبقنا نظرية فودور على تاريخ الرياضيات سنخلص إلى أن الرياضيات لم تشهد ابتكارا طوال هذا التاريخ لأن كل شيء فيها كان مطويا في حالتها البسالة، أي أن الرياضيات ككل محددة سلفا على نحو فطري. وهذا الأمر لا يقبله بياجيه لأنه يقود إلى مغالطات لا تقبل الحل.

أما الحجة التي يحررها بياجيه لمقارعة حجة فودور الخارجية باستحالة تفسير تعلم بنية أعقد (كمناطق الأسوار من الدرجة الأولى) انطلاقا من بنية أبسط (كمناطق القصايا) فيمكن إجمالها فيما يلي :

أطروحة بياجيه القائلة بمفهوم «الإمكان» الذي تفتحه البنية للانتقال إلى بنية أخرى أغنى، ويدافع عن موقف فطري يقضي بأن المفاهيم متوافرة حقيقة، وليس على جهة الإمكان، قيل أن يتعرض الجهاز العضوي إلى التجربة، أي قيل أن يقع الانخراط في مسلسل النمو

إن المثير في النقاش الذي دار بين بياجيه ومدرسته من جهة وتشومسكي ومدرسته من جهة أخرى هو التذبذب الملاحظ في مواقف بياجيه من الموقف الفطري، وقد رصد جيلر (1979: 495-496) هذا التذبذب في مواقف بياجيه، ففي صفحة 53 نجد بياجيه يعلن كيفية حاسمة رفضه للموقف الفطري قائلاً «ليس هناك أبداً بنىات معرفية قبلية أو قطرية» . ومجده بعد ذلك في الصفحة 85 يقول «ثم إنتى أتلق معه [أي مع تشومسكي] في أن هذا الأصل العقلاني للغة يفترض وجود نواة ثابتة ضرورية لبناء كل اللغات... لكن لماذا ينفي الاختلاف بيننا قائماً في خصوص قطرية هذه النواة الثابتة ٢٠٠٠ . ومجده في النهاية يقول في صفحة 99 «ليس المشكلة الفعلية قائماً في الثمت في شأن هذه النواة الثابتة أو غيرها من الثميات المعرفية : هل هي نظرية أم لا ؟ الشكل في رأيي هو : كيف تشكلت هذه النواة أو هذه الثميات ؟ وإذا كانت نظرية يجب أن نضع سؤالاً حول الصيغة البيولوجية لتشكل هذه القطرية» . فهذا التذبذب الواضح في مواقف بياجيه من الأطروحة الفطرية يقابله ثبات واستعانة من جانب تشومسكي وفوبور في الدفاع عنها.

إن بياجيه يعويه الطرح الفطري لكنه يفضي الانزلاق إلى البيولوجيا ويفضل اللقاء في نطاق ما تقضي به بداءات الذكاء الحسي - المركبي اعتقاداً منه أن الإواليات الفطرية «غير قابلة للتفسير من الوجهة البيولوجية» (Biologically inexplicable) أما تشومسكي (وفوبور) فلا يرى الأمر على نحو ما يراء بياجيه، بل يرى عكس ما يراء لذلك نصد ونقبل الإشكال إلى البيولوجيا. فالإواليات الفطرية في نظر تشومسكي ليست، كما يقول بياجيه، «غير قابلة للتفسير من الوجهة البيولوجية» بل «غير مفسرة من الوجهة البيولوجية»

يصوغ افتراضها بحوي من بين ما يحويه «مجموع اللون» «ضعف الشهية» الخ فعلاً وليس على سبيل الإمكان كما يزعم بياجيه.

أما عندما يتحدث بياجيه عن تاريخ الرياضيات بوصفه دليل يدعم نظريته فإنه في واقع الأمر يكون صادراً عن قراءة صحيحة لهذا التاريخ وهي القراءة التي تلتزمها جماعة بورباكي (Bourbaki). وهذه القراءة، كما أشار إلى ذلك بيانييلي (1979 : 241-242) في تعليقه على المناقشة التي دارت بين بياجيه وفوبور، لا تمثل القراءة الوحيدة الموجودة والممكنة. فهناك قراءات أخرى لتاريخ الرياضيات (قراءة لاكتوس (J. Lakatos) مثلاً) تنص على مخالفة قراءة بورباكي وتتصل بالطروحات أخرى نجدها عند كارل بوبر، وطماس كرون، وإلكانا، وبوتم وأخريين. وهذه الأطروحات، على الرغم مما بينها من اختلاف، تدعم كما يقول بيانييلي موقف فوبور القائل إن النمو المفهومي يبني أساساً على تثبيت الاعتقادات وعلى الاستدلال غير البرهاني وعلى بناء الافتراضات والتحقيق منها وهناك إستراتيجيون كثيرون، وليس فوبور وهذه، أخذوا استراتيجيات في البحث تقوم على النظر إلى مخزون المفاهيم والاعتقادات والتكهنات من حيث إنه مخزون معطى في البدء بكيفية تكوينية. ويمكن أن نقف على هذا في كثير من أعمال كارل بوبر المتأخرة التي يظهر فيها الموقف الفطري بكيفية صريحة. ويرى بيانييلي في ختام تعليقه أن فوبور لا ينفي أن تصل المعرفة العلمية إلى درجات عالية من الصرامة والإتيان بالبيد (ولا ينفي تبعاً لذلك أن يصل الطفل في نموّه إلى نسق مفاهيمي غني) إن ما ينبغي فوبور هو أن يكون هذا النمو ناتجاً عن عملية التعلم كما تُصوّرُها بعض النظريات كنظرية بياجيه . فإذا كانت نظرية الأعداد مجالاً فرعياً لنظرية المجموعات وكانت هذه الأخيرة بدورها مجالاً فرعياً لنظرية الفولات فإن الصفة الفرعية التي تطبع تاريخ نمو هذه الاستراتيجيات الاكتشافية لا تستلزم أبداً (لا من الناحية المنطقية ولا من الناحية التجريبية) أن تكون المفاهيم المشتقة في نظرية الفولات أقوى من مفهوم العدد الصحيح أو أبعد عن الفطرية منه فوبور يرفض

(Biologically unexplained) لذلك يتعين تفسيرها بيولوجيا
(انظر في هذا الفصول تشومسكي (1980 : 207))

الفصل الرابع

النزعة المعرفية والفلسفة

بوجود مستوى معرفي أو تطبيقي بين الحالات الدماغية والحالات الذهنية التي يفترضها علم النفس الساذج. وستنهي الفصل بشقد شامل للزعة الذهنية التي يدافع عنها فودور وتشومسكي (١) قدمه هيلاري بوتنم في أحد أعماله الأخيرة (1988).

فتجنشتاين والتأويل التواصلي.

لقد لعب فتجنشتاين دورا أساسيا، بعد فريجة (G. Frege)، في الانتقال من التأويل النظري للمعرفة بحدود الموضوعات (ديكارت، كانط وفلسفة الشعور عسوما) إلى تأويلها النظري بحدود حالات الأشياء؛ وتم له ذلك في كتابه الموسوم بـ «الرسالة المنطقية - الفلسفية». ولعب دورا أساسيا، أو رياديا، على الأصح، في الانتقال من التأويل النظري للمعرفة بحدود حالات الأشياء («الرسالة») إلى تأويلها العملي بحدود الوقائع الشعرية المبلوغة على نحو عسومي؛ وتم له ذلك، في كتابه الموسوم بـ «أبحاث فلسفية». وتعرف النقلة الأنفوذجية الأولى (paradigm shift) بالانعطاف اللغوي؛ بينما تعرف النعانة بالانعطاف التداولي (وقد نجد من لا يتشدد في الألفاظ فيطلق على التقلتين معا عبارة الانعطاف اللغوي).

إن هذه التعديلات تدخل في الإطار العام. لكننا عندما ندخل إلى الشخصيص يصطدم الباحث بجسلة من العسوبات،

نقد يسم

أشرنا في الفصل السابق، دون تفصيل يذكر، إلى أن فتجنشتاين لا يوافق أوغسطين فيما ذهب إليه بخصوص امتلاك الطفل لغة قبل اتصاله بالمحيط. وما أننا أشرنا إلى أن هذه الفكرة تعد مقدمة من المقدمات الأساسية لعلم النفس المعرفي، وبيننا ذلك من خلال بعض استدالات فودور، وجيه علينا الآن أن نشرح موقف فتجنشتاين، أو على الأصح، ما كان سيكون عليه موقفه من البرنامج الذي يقترحه المعرفيون (لأن فتجنشتاين توفي قبل أن تبلور الأطروحة المعرفية. لكن أنكاره المعروضة في كتاب «أبحاث فلسفية» عدت نقدا سابقا للأطروحات المعرفية قبل أن تظهر). سركز بالنسبة إلى فتجنشتاين، على حجتين أساسيتين: حجة اتباع القاعدة وحجة اللغة المنصرجة. ثم سنتقل في جزء لاحق من هذا الفصل إلى النقد الذي صوبه سورل (1984) نحو البرنامج المعرفي ككل، وهو نقد يبين فيه سورل عدم كفاية النمذجة الحاسوبية في دراسة الذهن ويقرض فيه بدعة أنغلطونية تقضى

تختزل إليها كل اللغات، بما في ذلك اللغة الطبيعية العادية. فهذه الأخيرة لم تكن تعبره في نظره، عن منطق مختلف. كل ما في الأمر هو أن صورتها النحوية السطحية مضللة تخفي المنطق الذي تعبر عنه. فإذا تبين أن جملة ما في اللغة الطبيعية لا تقبل أن يعاد بناؤها في لغة المنطق الكلية، فإن ذلك يعني أنها خالية من المعنى. لذلك وجب إقصاؤها لأن «ما يخرج عن المنطق لا يكون إلا عرضاً» (فقرة 6.3 من الرسالة). وبمقتضى هذا يرى فنجشتاين أننا «لا نستطيع أن نقول إلا ما يمكن أن يقال. وما يمكن أن يقال هو قضايا علوم الطبيعة» (6.53 الرسالة) فحق لا غش.

سيتمخض فنجشتاين في «الأبحاث» عن خرافة اللغة المنطقية الكلية العاكسة للعالم وسيقول إلى البحث في أنحاء التواصل الجاري بواسطة اللغة العادية عن القواعد التي تتكون استناداً إليها صور الحياة (منعود أدناه إلى مفهوم «صورة الحياة») ومأخذ تحليله في الحسيان استعمال اللغة في السياق. وسيؤثر هذا، بكيفية جذرية، على تصوره للمعنى. يقول في «الأبحاث»¹، على سبيل المثال: «حيثما يوجد المعنى يكن ثمة نظام تام. وهذا يعني أن النظام التام يجب أن يوجد كذلك في الجملة الأكثر إبهاماً» (فقرة 88).

إن التحليل الذي تدافع عنه «الأبحاث» يقضي، منذ البدء،

خصوصاً في كتاب «الأبحاث». فإذا كانت الأطروحات الواردة في الفلسفة الأولى المضمنة في «الرسالة» قد أوكت عموماً في محتواها و«ربطت استلزاماتها مباشرة بالنقاش الدائر في نظرية العلم؛ فإن نصوص «الأبحاث»، أي الفلسفة الأخيرة، تعد مشتقة إلى حد بعيد. كما أن استلزاماتها مازالت تشبه النقاش. غير أنه، مع ذلك، أصبح صائفاً في أدبيات تطور نظرية العلم، خلال العقود الأخيرة، تأويل انتقال فنجشتاين من فلسفة «الرسالة» إلى فلسفة «الأبحاث» على أنه نزوع إلى التساؤل عما إذا كان يمكن، أو واجباً، عد نظرية الفعل التواصلية النظرية الأساس للعلم ككل وليس للعلوم المفردة فقط. ويات واضحاً أيضاً عد هذا النزوع أمراً يستلزمه البحث في نظرية العلم سواء أعلق هذا البحث بالجانب الرياضي - المنطقي أم بالجانب العام (اعتمادنا في هذا التأويل على بوكارت (1984: 85-86)، ويمكن التماسه أيضاً عند هابرماس²). لن نهتم هنا برصد استلزامات فلسفة «الأبحاث» واتبعكاساتها على العلم ونظريته؛ ما سنقوم به بنحصر في الوقوف عند بعض معالم نظرية الفعل التواصلية اللغوي عند فنجشتاين لبشدد بيان فكرتي «اتساع القواعد» و«اللغة الخصوصية».

الأساس التواصلية للغة

دافع فنجشتاين في «الرسالة» عن وجود لغة منطقية كلية

في النظر إلى الأشياء، وهو أيضا اكتساب لافتراضات وتكن من ممارسات لا تفك عنها هذه اللغة؛ بل منها تكتسب جمل هذه اللغة معانيها. فلا يمكن البتة، في نظر فتيختاين، أن تشظى ممارسة صورة الحياة هذه لا بالتفسير ولا بالتسوية.

وهكذا تغدو اللغة أمرا محدد، سيورة التواصل الجاري في قلب جماعة يتقاسم أعضاؤها كما هائلا من الممارسات المشتركة؛ ويفدو استعمال الرموز، عند فتيختاين، مقرونا، كما بين ذلك هاسميس (1967: 109)، بالاستجابة لتوقعات السلوك وبالإجماع التحتي الذي يحكم تحقق هذه التوقعات. وتكون اللغة بذلك شأنا عموميا وليس أمرا خاصيا. وهنا ما سيزداد بيانه أدناه.

أساس القواعد عند فتيختاين

إن الحجة الأساسية التي استند إليها المعرفون حينما صاغوا الاستعارة القاضية بأن «الذهن حاسوب» حجة آتية من لساتيات تشومسكي ورفاقه في إطار النحو التوليدي. والفكرة الأساسية التي تقوم عليها هذه الحجة هي أن القواعد النحوية التي يتبعها الناس عندما يتكلمون ماثلة للقواعد الصورية التي يتبعها الحاسوب أثناء تنفيذ الحسابات. ماذا يقول فتيختاين في مسألة «اتباع القواعد»؟

بوجود صلة وثقى بين اللغة والنشاط التواصل (انظر الفقرة 7) من الأبحاث). وإذا كانت «الرسالة» لا تحكم بالوجود إلا على الجمل الإثباتية التي تقول شيئا عن الواقع (قضايا علوم الطبيعة) فإن «الأبحاث» لا ترى في الجمل الإثباتية إلا لعبة لغوية من بين ألعاب لغوية أخرى لا يمكن اختزال بعضها إلى بعض. وقد شرح أورمسون (1962: 17) رأي فتيختاين هذا قائلا: «عندما نتحدث عن أحاسيتنا، مثلا، نكون بصدده لعبة لغوية معينة. وعندما نتحدث عن الأشياء نكون بصدده لعبة أخرى. ومن يريد اختزال إحداهما إلى الأخرى يكون كمن انطلق على رسله يتحدث عن كرة المضرب بحدود كرة القدم».

ويترب على هذا أن فهم اللغة في نظر فتيختاين يستدعي مهارة التمكن من قواعد اللعبة. لذلك اقتضى فهم اللغة عنده معنى عطلا، أي معنى تكون اللغة والفعل فيه متممين إلى نموذج واحد هو نموذج الألعاب اللغوية. ويستلزم هذا النموذج أن المرء لا يفهم العبارات معزولا بعضها عن بعض، بل يفهمها من حيث إن بعضها أخذ برقات بعض في إطار الألعاب اللغوية التي تنتمي إليها. وليس التمكن من قواعد اللعبة اللغوية عند فتيختاين شيئا آخر غير التمكن من «صورة الحياة». والمراد بصورة الحياة عنده: الإطار المرجعي الذي يتعلم فيه المرء السلوك عندما يتدرب على لغة مجسومة. لأن تعلم اللغة هو تعلم لطريقة

القاعدة التي تتبع. يقول فتيجنشتاين: «إن كلمتي "اتفاق" و"قاعدة" تفتشتان. إلهما جارتان. فإذا أنت لقت أحدا استعمال أحدهما فإنه سيتعلم الأخرى معها» (القرة 224 من الأبحاث). ولما كانت القواعد تستند في تكوينها إلى الممارسات المقبولة والمتفق عليها بين أعضاء الجماعة، فإننا لكي نسرّخ هذه القواعد يجب أن نجعل على هذه المقبولة وهذا الاتفاق فقط لاغير؛ لأنه ليس هناك عامل خارجي أو موضوعي يحكم اتباع القاعدة غير هذا التقيد الذي يفرضي بأن المرء يكون متبعا القاعدة عندما ينجح نشاطه في التوافق مع ممارسة الجماعة، ولا يكون متبعا إياها عندما يفشل في ذلك. فاتباع القاعدة على نحو صحيح لا يعني شيئا آخر غير التوافق مع الممارسات القائمة في حضن الجماعة.

اللغة الخصوصية: ضد فتيجنشتاين.

تقرن لغة الخصوصية أشرانا وثيقا بالحجة القاضية بعمومية اتباع القاعدة. وقد صاغها فتيجنشتاين في الفقرة (258) من الأبحاث. ويمكن تلخيصها على النحو التالي: يريد منا فتيجنشتاين أن نتخيل إنسانا - ويمكن هذا الإنسان زيدا - يحاول أن يبدع اسما لإحساس خاص عرض له (ويكون هذا الاسم عاما بحيث يمكنه الانطباق على كل الأحاسيس التي تكون من النوع نفسه). والحجة تقول إن هذا الأمر غير ممكن. أما الأسباب التي نحول دون ذلك في نظر فتيجنشتاين فنورد بعضها أخذا بعناق بعض

يرى فتيجنشتاين أن القاعدة تتكون أو تتشكل من خلال استعمال الجماعة لها. فهي مفهوم مقترن بالجماعة وليس بالفرد. يقول في هذا الشأن: «هل ما نسميه "اتباع القاعدة" شيء يمكن أن يقوم به شخص واحد، ويقوم به مرة واحدة في العمر؟ ... لا يمكن أن يكون المرء قد اتبع قاعدة مرة واحدة فقط. لا يمكن أن يكون الأمر قد صَدَرَ. ولهم مرة واحدة، أو المعادثة أجريت مرة واحدة. إن اتباع القاعدة أو إجراء المعادثة أو إصدار الأمر أو لعب جولة للبلياردو تعد عادات (استعمالات، مؤسسات)» (القرة 199 من الأبحاث).

ليس اتباع القاعدة عند فتيجنشتاين، نشاطا ذهنيا كما هو الحال عند المفكرين، بل شأن عمومي وممارسة اجتماعية تجري في حضن الجماعة. فبالقواعد الفعلية، أي تلك التي تتبع، ليست محجوبة أو مستورة تنتظر الاكتشاف. إنها بديهية في سلوكنا المعباري. فيما تعد استعمالا صحيحا أو غير صحيح للمعبارات، في صيغ تسريخ تطبقنا للمعبارات وفي ردود أفعالنا على استعمالها، في الشروح التي نطلبها ونجمل وإليها نلجأ كلما كان ذلك مستحسنا أو مطلوبا القيسام به. (أنظر بيكر و هيكز 1980: 612-617).

إن اقتران القاعدة بالجماعة، عند فتيجنشتاين، يفرضي إلى أن الاتفاق الذي يحصل بين أعضائها هو الذي يسمح بظهور

على النحو التالي : لكي يكون "س" اسما لهذا النوع من الإحساس بالفعل، يجب أن تكون هناك قاعدة تقضي بالتطبيق عليه. ولكي تكون هناك قاعدة بالفعل، يجب أن يكون هناك سلوك بعد اتباعا للقاعدة بكيفية صحيحة وسلوك آخر بعد خرقها لها. وإذا عدنا إلى الوضع التخيلي أعلاه، فإن زيدا يمكنه الاعتقاد إما أنه يطبق القاعدة بكيفية صحيحة وإما يسيء تطبيقها. إلا أنه ليس هناك طريق بالنسبة إليه أو إلى أي امرئ آخر لتأكد مما إذا كان اعتقاده صحيحا أو لا. فكل ما يمكن زيدا أن يفعله (كان يركز فكره بتسروء وعناية على اللحظة الأولى التي مسمى أثناءها الإحساس ويحاول جاهدا أن يتذكر ما إن كان الإحساس اللاحق شبيها بالأول أولا) لا يؤدي إلا إلى احتمالات بشأن الصحة (أو عدمها). فكل ما يمكن أن يفعله إذن، لن يمثل أثرا فعليا للصحة الحقيقية؛ لأنه لا شيء في هذه الحالة يمكن أن يعدّ أثرا يبرهن على أن زيدا مصيب في اعتقاده أو غير مصيب. إنه، إذا شئتم، يكون أسير وضع لا فرق فيه بين ما يبدو له صحيحا وما هو صحيح فعلا، فامتنال القاعدة أو اتباعها يختلط ، بالنسبة إليه، على نحو تام بالاعتقاد أنه يتسبّلها. وفي هذا الصدد يقول لجنشتاين : «اعتقاد المرء أنه يتسبّل القاعدة أمر يختلف عن امتثال القاعدة» (فقرة 202 في الأبحاث). ويخلص لجنشتاين إلى الحكم باستحالة اتباع (=امتثال) القاعدة بكيفية خصوصية.

عبارة بالمعنى نفسه، كما أن القاعدة لا يمكن أن تتبع بكونية خصوصية».

إن ما تسعى حجة اللغة الخصوصية في بيانه هو عدم إمكان قيام لهم خصوصي للرموز، فالتفهم لا يكون ممكناً إلا بوجود مقاييس عمومية للفحص والتحقق. ومن غير المنسجم بثبات، في نظر فنتشتاين، افتراض إمكان وجود تفسيرات خصوصية للمعنى (أي تفسيرات لا تشتغل على نحو عمومي). كما أن هذه الحجة، على هذا التأويل، تقضي بفساد البرنامج المعرفي وافتراضاته حول اللغة المتصلة بالفلسفة الديكارتية. فهذه الفلسفة وما تفرع عنها من نظريات، ترى أن معرفتنا بالعالم التجريبي قائمة كلها على معرفة صادرة عن مدركاتنا الذاتية التي لا يأتي عليها الشك. يعني أن معرفة الواقع التجريبي كلها تعتمد على مسوغاتها في الكيفية التي تبدو بها الأشياء لنا على نحو ذاتي، أما حجة فنتشتاين، إذا صحت، فإنها تقوض هذه الاستراتيجيات الكلاسيكية في البحث وتدفعنا، كما يقول بيكر وهبكر (1980: 701) : «إلى القيام بإعادة توجيه درامية لتصورنا للذهن والاستبطان والوعي الذاتي والذاكرة والخيال والفكر والعمل». فالاعتقاد أن الأمور الذاتية والذهنية والخصوصية معروفة لدينا أكثر من الأمور الموضوعية والمادية و العمومية اعتقاد مضمرة الحجج الديكارتية الخادعة. فلا يمكن حسب هذا التصور، أن

تستخدم اللغة في التعبير عما هو ذهني إلا عند التمكن المسبق من أجزاء اللغة المتصلة بما هو مادي وعمومي (انظر بيكر وهبكر أعلاه).

وباختصار تقول : لا يمكن للمرء الفرد أن يتقبل قاعدة ويجعل فكره صالحاً في إطار لغة خصوصية لأن الفكر ميدانياً شأن عمومي.

الإطار المرجعي الساذج لنقد سورل

عندما تثار علاقة الفكر بالمادة أو ما يسمى كذلك بعلاقة الذهن بالجسد ترى الناس يهرعون إلى اتخاذ موقف يقضي إما بالأحادية وإما بالثنوية. فإذا كنا أحاديين، فلما أن نكون ماديين وإما أن نكون مثاليين، وإذا كنا ماديين، فلما أن نكون فزيائيين وإما أن نكون سلوكيين وتستمر السلسلة. يرى سورل (1984) أن هذا السمت في التفكير عقيم لا يقضي إلى شيء يذكر. ويتساءل (ص 14) : «عندما نتحدث عن مشكل العلاقة بين الهضم والمعدة لا نكون أبداً محتاجين إلى الاختيار بين الأحادية والثنوية؛ فلماذا لا نملك المسلك نفسه عندما نكون بصدد الحديث عن الجسد والذهن؟». إن سورل لا يريد من وراء هذا السؤال أن ينزل العلاقة بين الذهن والجسد منزلة العلاقة بين الهضم والمعدة، بل يرمي من وراء ذلك إلى اختراق سلسلة الحلول التي تليها علينا فلسفة الذهن

الكلاسيكية. فعندها ننظر، حسب سورل، إلى الحلول الحديثة للمشاكل. سواء أعلق الأمر بالنزعة السلوكية أم بالنزعة الوظيفية أم بالنزعة الفزيائية، لجدها كلها بخلص، ضمنا أو صراحة. إلى نكران امتلاكنا حالات ذهنية شعورية وذاتية لصيقة بنا لا تقبل الاختزال. أيقصد سورل بالحالات الذهنية تلك الحالات التي يفترض وجودها علم النفس الساذج على عكس ما رأيناه عند تومسكي وفودور. وكما قد نبهنا على هذا الفرق في الفصل الثاني، يستحسن هنا الانتقال إلى قراءة «الذيل» الملحق بآخر الكتاب قبل متابعة الفصل.

وحينما لجأت هذه النزعات في الحلول التي افترحتها إلى تبني استراتيجية الإنكار فإن هذا لا يعني أن الحالات الذهنية غير موجودة فعلا، بل يعني أن هذه الحالات تلك من الخصائص ما لا تستطيع هذه الحلول أن توفق بينها وبين التصور العلمي الذي يقضي بأن العالم مكون من أشياء مادية. لذلك لجأ أصحاب هذه الحلول، في الفلسفة وفي علم النفس وفي الذكاء الاصطناعي، إلى صوغ نظريات حول الذهن أقل ما يقال عنها إنها غريبة وغير مستساغة. (انظر سورل ص 15).

يحصّر سورل الخصائص التي تميز الحالات الذهنية في الخصائص الأربع التالية: الشعور (أو الوعي)، والقصدية، فالذاتية، ثم السببية الذهنية. ففيما يخص الشعور، يرى سورل أنه عنصر مركزي بالنسبة إلى الوجود البشري. إذ من دونه يستحيل

عليها الحديث عن المظاهر المميزة للوجود البشري كاللغة والحب والدعاية وما شابه ذلك.

أما القصدية، فجرى سورل أنها قريبة من الشعور. وهي لا ترتبط بالنبات فقط بل تتعداها إلى الآراء والرغبات والأعمال والمخاوف والحب والكراهية... الخ وإلى كل أقطاب الحالات الذهنية، الواعية أو اللاواعية، التي تخص العالم الخارج عن الذهن. فالإشكال الذي يطرح بخصوص القصدية هو: كيف يحصل أن ترتبط المادة الموجودة في جسمي أو تحيل على ما يوجد في الخارج؟

أما الذاتية فتشير عنده إلى ما يجريه المرء بفرده ولا يشاركه في ذلك أحد، كالإحساس بالألم مثلا. وتعارض الذاتية مع الموضوعية التي تقضي بأن الواقع يبلغه الملاحظون كلهم بكيفية موحدة.

أما الخاصية الأخيرة التي تتمثل في السببية الذهنية فتشير، عند سورل، إلى التأثير الذي تمارسه الأفكار والمشاعر على السلوك. فعندما أقرو رفع يدي مثلا، فإنتي أقوم برفعه. والإشكالات التي تثار بخصوص السببية الذهنية هي: كيف تستطيع الأفكار والعواطف الذهنية المحضة أن تؤثر في الأشياء الفزيائية؟ هل يمكننا أن نفترض أن هذه الأفكار وهذه العواطف

الأخر، دون أن يعني ذلك أننا أمام كيانين مختلفين؛ لأن الظواهر الذهنية ليست إلا خصائص للدماغ، هذا ما تقضي إليه النزعة الفزيائية الساذجة، وبما أن سورل يرى أن الظواهر الذهنية توجد وجوداً فعلياً، بحيث إن بعضها يكون شعورياً وأكثرها يكون قصدياً، وجماعها يكون ذاتياً، وأكثرها يملك وظيفة سببية تحدد الأحداث الفزيائية التي تجري في العالم؛ فلا مانع عنده من الإقرار بتبني ما يقضي به علم النفس الساذج أو ما يسميه بالنزعة الذهنية الساذجة (Name Mentation).

سورل ضد تشومسكي

إن التركيب المزجي الذي يقيمه سورل بين الترتين أعلاه لا، تظهر أهميته بجلاء إلا عندما تستعرض الخطوة التي يشكلها على البرنامج الذي تشرحه العلوم المعرفية عموماً وبرنامج تشومسكي كصفة خاصة، فالفكرة الأساسية التي تختفي وراء البرنامج المعرفي (بما في ذلك لسانيات تشومسكي) هي أن هناك أسباباً نظرية قائمة وراء كل إنجاز ذهني، بمعنى أنه إذا كانت قدرتنا على تعلم اللغة، مثلاً، أو تعرف الوجوه قدرة ذات معنى، فإنه يجب أن تكون هناك، في مكان ما من دماغنا، نظرية تشدد إليها هذه القدرة، فالأعمال التي ينجزها تشومسكي، مثلاً، في إطار النحو التوليدي تستند إلى نظر سورل (ص 51) إلى ما يلي: إذا كانت بعض الخصائص مشتركة بين كل اللغات الطبيعية، وكانت هذه

تنتج آثاراً كيميائية تصيب الدماغ وباقي الجهاز العصبي ؟ وإذا صح هذا، كيف يحصل ذلك؟ . الخ.

إن هذه الخصائص مجتمعة هي التي تضفي التعقيد على العلاقة بين الدهن والجسد. ربما أنها، في نظره، خصائص موجودة لا ترتفع؛ فإن الرصد الكافي للدهن ولعلاقته بالجسد يجب أن يأخذها كلها بعين الاعتبار. وإذا حصل أن أغفلت النظرية إحداها فإن ذلك يعني، في نظره، فساد النظرية لا أقل من ذلك ولا أكثر.

إن هذا النقد الذي يصوبه سورل نحو النزعات الحديثة في رصد العلاقة بين الدهن والجسد مبني في أساسه على مفاهيم علم النفس العادي أو الساذج، أي مبني على المفاهيم التي ترفض النزعة المعرفية (الوظيفية) الاعتماد عليها. بل إن سورل يتبنى بالإضافة إلى علم النفس الساذج، نزعة فزيائية ساذجة أيضاً، ويرى أنها متكاملان، يقول في هذا الشأن: «إن النزعة الذهنية الساذجة [تتعلم النفس الساذج] والنزعة الفزيائية الساذجة لا تقضي الواحدة منهما الأخرى أبداً، فما نعرفه عن اشتغال العالم بين أنهما نزعتان صادقتان وليستا منسجمتين فقط» (ص 27).

إن هذا التركيب المزجي بين الترتين يقضي بنا إلى صورة غريبة، بعض الشيء، للعلاقة القائمة بين الدهن والجسد، فبالدهن والجسد، في نظر سورل، يتكاملان، أي يعمل الواحد منهما في

نقط لا غير. أما الحالات المعرفية التي يفترضها المعرفيون، وعلى رأسهم تشومسكي وفودور، أي الحالات التي تتم فيها حسابات لا شعورية (أو ضمنية كما يذهب تشومسكي) لا يبلغها الاستبطان العادي فليست، في نظر سورل، إلا بدعة فرضها أفلاطون ولا يثبتها وكرسنها الاستعارة الحاسوبية التي تصدر عنها النزعة المعرفية المعاصرة.

ويشبه سورل من تحليله هذا بالتهكم على الاستعارة الحاسوبية التي تحكم البرنامج المعرفي قائلًا: «هَبْ أَنَا لَا نَعْرِفُ كَيْفَ تَشْتَغِلُ السَّاعَاتُ الدَّقَائِقُ، وَهَبْ أَيْضًا أَنْ فَهْمُ الْكَيْفِيَّةِ الَّتِي تَشْتَغِلُ بِهَا هَذِهِ السَّاعَاتُ أَمْرٌ صَعْبٌ جِدًّا؛ إِذَا عَلَى الرَّغْمِ مِنْ وَجُودِهَا فِي كُلِّ مَكَانٍ حَوْلَنَا، لَا أَحَدٌ يَعْرِفُ صَنْعَ وَاحِدَةٍ مِنْهَا، وَكُلُّ الْمَحَاوَلَاتِ الَّتِي قَبِمَ بِهَا فِي سَبِيلِ فَهْمِ اشْتِغَالِهَا انْتَهَتْ إِلَى ضَرُورَةِ تَكْسِيرِهَا، لِنَفْتَرِضَ الْآنَ أَنَّ زِمْرَةَ مِنَ الْبَاحِثِينَ قَالُوا: "إِنَّمَا نَسْتَطِيعُ أَنْ نَفْهَمَ كَيْفَ تَشْتَغِلُ هَذِهِ السَّاعَاتُ عِنْدَمَا نَصْنَعُ مَعَادِلًا وَظَافِيًا لَهَا بِعَدَدِ الزَّمَانِ مِثْلَهَا". وَلَمَّا صَنَعُوا سَاعَةً رَمَلِيَّةً قَالُوا: "الآن نَعْرِفُ كَيْفَ تَشْتَغِلُ السَّاعَةُ الدَّقَائِقُ" [...] وَإِذَا أَخَذْنَا هَذَا الْمِثَالَ وَاسْتَبَدَلْنَا بِهِ "دُمَاغَ" السَّاعَةِ الدَّقَائِقُ، وَبِـ "بِرْنَامِجِ الْحَاسُوبِ الرَّقْمِيِّ" السَّاعَةِ الرَّمَلِيَّةِ، وَبِـ "ذِكَاةٍ" ضَبْطِ الزَّمَانِ؛ فَإِنَّمَا نَحْصِلُ بِالضَّبْطِ عَلَى الصُّورَةِ الَّتِي يَوْجَدُ عَلَيْهَا الْوَضْعُ الْآنَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى كُلِّ (أَوْ جُلٍّ) مَا يَتَّصِلُ بِالذِّكَاةِ الْإِسْطِنَاعِيِّ وَالْعِلْمِ الْعَصْرِيِّ»

الحصائص تولد بواسطة بعض السمات الفائقة في الدماغ البشري؛ فإن هذا يعني أن الدماغ يحوي مجموعة من القواعد المعقدة والكاملة لتحو يدعو تشومسكي بالنحو الكلي. وهذا بالضبط ما يرفضه سورل استناداً إلى التركيب المزجي الساذج أعلاه.

يسوق سورل مثالا من حقل الألوان لسين موقفه الرافض لهذه الأطروحة. فقد ثبت أن الرؤية البشرية لا تدرك ما تحت الأحمر وما فوق البنفسجي. فهل يصح أن تفسر هذا الأمر بافتراض قاعدة كلية في النحو الرقوي تقول: «لا تشاهدوا ما تحت الأحمر وما فوق البنفسجي»؟ بالطبع لا، لأن نسبنا الرقوي، بكل بساطة، ليس حساسا لهذين الطرفين الأقصيين في الطيف اللوني، وإذا حصل أن قصرنا ذلك باتياج قاعدة من قواعد النحو الرقوي، وهذا ممكن بطبيعة الحال، فإن ذلك لن يكون أمرا واقعا.

والخلاصة التي ينتهي إليها سورل من هذا المثال هي أن الدماغ يفعل الأشياء وكفى، بمعنى أن البنية الفيزيولوجية للدماغ تولد الاتجاه الممكنة دون أن يتدخل مستوى وسيط من القواعد أو النظريات، ويصدق هذا على الرؤية وعلى الفلسفة وعلى باقي القدرات الأخرى، فلسنا، في نظر سورل، بحاجة إلى تعدد الأنطولوجيا. إذ ليس هناك إلا الحالات الفيزيولوجية للدماغ والحالات الذهنية التي يقر بوجودها علم النفس العادي أو الساذج

(ص 456). فحتى لو افترضنا أن الحواسيب ذكية بالمعنى الذي يكون الإنسان فيه ذكياً فإن ذلك لا يلزم عنه أن أسلوب اشتغاله الحواسيب مطابق لأسلوب اشتغال الذهن البشري.

اتباع القاعدة "عند سورل

على الرغم من الاتصالية الوثيق القاسم بين سورل وفجنشتاين في كثير من الأمور العامة المتصلة بعلاقة المعنى بالاستعمال، هناك نقاط كثيرة يختلف فيها الفيلسوفان. ويمكن في هذا الشأن أن نشير إلى أن فجنشتاين، على عكس سورل، يرفض كل مشروع يرمي إلى إعادة البناء، أو إعادة الصوغ العقلاني، لشروط قيام التواصل. بل يرفض حتى إمكان حصر أخطاء الجمل في اللغة (انظر في هذا الصدد الفقرة 23 من «الأبحاث»، وانظر أيضاً النقد الذي وجهه إليه سورل (1979، VII)).

فسورل عندما يلجأ في نقده للنزعة المعرفية إلى فكرة «اتباع القواعد» فإنه لا يستعملها على النحو الذي يفهمها به فجنشتاين، إذ بمجرد ما يقبل سورل الحديث عن وجود حالات ذهنية فإنه يكون في الطرف المناقض لفكر فجنشتاين ويكون بدوره واقفاً في شرك اللغة الخصوصية التي ينتقدها فجنشتاين. ماذا يقصد سورل إذن باتباع القاعدة؟

يرى سورل (1984، 46) أن اتباع القاعدة يعني الانقياد

لمحتوى القاعدة ودالاتها. وعندما يقول المعرفيون إن الإنسان يتبع القواعد والحواسيب يتبع القواعد فإنهم يخلطون بين صنفين من اتباع القواعد، صنف يستلزم الانقياد لمحتوى القاعدة ودالاتها، وصنف آخر لا يتبع في الحقيقة إلا مساطر صورية. يقول سورل: «إن المعنى الذي نقول فيه: إن الناس يتبعون القواعد...، في هذا المعنى وحده، يمكن القول: إن الحواسيب لا تتبع أية قاعدة» (ص 47). فإذا كان اتباع القاعدة لدى الإنسان يعني الانقياد لمحتوى القاعدة فإن اتباع الحاسوب للقاعدة لا يستلزم هذا الانقياد أبداً، إن المعرفيين لا ينكرون هذا لأنهم يتحدثون عن الاستعارة. فالذهن حاسوب على جهة الاستعارة وليس على جهة الحقيقة. ما رأي سورل في هذا؟

لا يرى سورل فائدة ترجى من هذا النوع من الاستعارات في العلم؛ إذ يمكن، في نظره، أن نستعمل الاستعارة في وصف أي نسق ونقول: إنه يتبع القواعد، كالنظام الشمسي مثلاً أو غيره. لكن الاستعارة تغدو خطيرة ومضللة عندما نخلطها بالمعنى الحرفي وهذا ما تقع فيه النزعة المعرفية (انظر ما سنقوله أدناه بخصوص معالجة المعلومات).

عندما يربط سورل اتباع القاعدة بالانقياد لمحتوى القاعدة ودالاتها فإنه يريد أن يثبت بذلك أن الخصائص الصورية للسلوك لا تكفي للبرهنة على أن قاعدة ما قد اتبعت. لذا أخذنا مثلاً

ذهنية معينة. ويعتقدني هذا لا يرى أن الآلة تعالج المعلومات لأنها لا تملك أية عملية ذهنية. إنها في نظره تملك «كما لو» (as if) كانت تعالج المعلومات ولكنها لا تعالج المعلومات. وعندما يقف المبرمجون إلى فئاض مستوى معرفي لا هو بالمستوى الغزوي عصبي للدماغ ولا هو بالمستوى الذهني (المقاصد... الخ) الذي يعلم به علم النفس الساذج أو العادي، فإنهم، حسب سورل، يخلطون، جزئياً على الأقل، بين المستوى النفسي لمعالجة المعلومات وعمليات الـ «كما لو» (= المحاكاة) التي تتبعها الحواسيب في معالجتها للمعلومات لتقليد ما يجري في قلب الدماغ.

بوتنم والنقد الشمولي

أشرنا، عرضاً، في الفصل الأول إلى أن الاستدلالات التي عرضها فودور (1975) لتفنيذ النزعة الاختزالية استندت في جزء كبير منها إلى التصور الذي يلوته بوتنم، منذ بداية الستينات، والقاضي بأن النموذج الذي لا تملك أفضل منه لدراسة الذهن البشري هو النموذج الذي يقدمه الحاسوب.

وأشرنا كذلك إلى أن بوتنم كان قد أطلق على هذا التصور لقب «النزعة الوظيفية». أما الاختلال المركزي الذي ظل ينهل وظيفية بوتنم عن الوظيفية التي تبلورت في معهد الماشونستون على يد فودور وتشومسكي، هو امتناع بوتنم عن الأخذ

القاعدة التي تلقنها مدارس تعليم السياقة لإيقاف الميانات تجدها تقول: حرك سيارتك باتجاه الرصيف عن طريق إدارة المقود إلى أقصى اليمين حتى تصل العجلتان الأماميتان لسيارتك إلى نفس مستوى العجلتين الخلفيتين للسيارة الموجودة أمامك؛ ثم أدر المقود كلياً إلى اليسار، فإذا اتبع أحد هذه القاعدة فإن ذلك يكون راجعاً إلى أن دلائلها تلعب دوراً سببياً في سلوكه. لكن سورل، حسب زعمه، لا يتبع هذه القاعدة لإيقاف سيارته. فهو يكتفي بمراقبة الرصيف ويحاول الاقتراب منه ما أمكنه ذلك دون أن يصطدم بالسيارتين الموجودتين أمامه وخلفه. يقول في هذا الشأن: «لكن يجب أن نتجده، فقد يبدو لمن يراني من الخارج أن سلوكي في هذه الأثناء مطابق تماماً لأحد بتبع القاعدة [التي تفتتها مدارس السياقة] المذكورة آنفاً. ومع ذلك لن يكون صحيحاً القول إنني أتبع تلك القاعدة» (ص 47).

يرى سورل أن هناك خلطاً، يوازي ما سبق ذكره، يحصل بفكرة «معالجة المعلومات» المحببة لدى المعرفيين. يذهب هؤلاء، في نظر سورل، إلى أن الإنسان عندما يفكر يكون يصدره معالجة المعلومات. وبما أن الحاسوب يعالج بدوره المعلومات فإن هناك معنى موحداً مشترك فيه الإنسان والآلة هو معالجة المعلومات. يرفض سورل هذا المنحى المعرفي في التفكير. ويرى أن المعالجة البشرية للمعلومات تستلزم الانخراط، شعورياً أو لاشعورياً، في عمليات

بالأطروحة الفطرية التي دافع عنها تشومسكي وفودور واستماتته في الدفاع عن أطروحة الذكاء العام⁽¹⁵⁾ التي ظل يرفضها تشومسكي وفودور من جهتهما أيضا (انظر المناقشة الحادة بين الثلاثة ضمن مياثلي (1979)).

لقد كان يرتسم يعتقد، حينما صاغ التصور الوظيفي، أن التطورات التي حصلت في مجالي الإعلاميات والذكاء الاصطناعي قادرة على الإسهام في حل الإشكال الذي ظل يزرق الفلاسفة قرورا طويلة والذي يمكن صوغه في السؤال التالي : ما طبيعة حالاتنا الذهنية؟ فلما حصلت التطورات المذكورة في المجالين أعلاه بدا أن السؤال الفلسفي حول طبيعة الحالات الذهنية لا يمكن أن يعثر له على حل إلا إذا أعيد طرحه وفق حدود أخرى تساهم بعضها من هذه الأفكار الجديدة التي تملورت في استقلال عن الفلسفة. فتنامت نزعة في علم النفس تقضي بأن الدماغ شبيه بالحاسوب وأن الحالات النفسية (=الذهنية) شبيهة بالشق البرمجي القائم في هذا الحاسوب، وبما أن الحواسيب، كما بنيت ذلك الأعمال الجارية في الذكاء الاصطناعي مثلا، لغة مصورة قائمة فيها تلجأ إليها للتشثيل وتنفيذ الحساب؛ بدأ لعلماء النفس أن الدماغ أيضا يملك لغة داخلية مثله في ذلك مثل الحاسوب. ولم يجد هؤلاء العلماء بدا من مطابقة هذه اللغة الدماغية بالتمثيلات التي يقترحها فودور وتشومسكي. فأنتهى البحث إلى الصورة التي

يصفها بوتتم (1988: 30) على النحو التالي : « أصبح ذهن يشبه آلة رامزة. أي أنه يفكر أفكاره بواسطة اللغة الذهنية ويرمزها في اللغة الطبيعية المحلية ثم ينقلها (عن طريق لفظها بصوت عال) إلى المخاطب. وملك هذا الأخير، بطبيعة الحال، آلة رامزة في رأسه تسارع إلى فك رموز الرسالة. وتبين هذه الخطاطة أن اللغة الطبيعية ليست أساسية للفكر بل مجرد حامل للإبداع تفكر وتوصله »

قد يتساءل القارئ قائلا : ما علاقة هذه الصورة المرسومة للذهن بحل إشكال طبيعة الحالات الذهنية؟ إن العلاقة وثنى بين السائلين؛ لأن التسليم بصحة هذه الصورة يقضي بالباحث مباشرة إلى طرح إشكال الحالات الذهنية طرحا حاسوبيا مستقلا عن مفاهيم علم النفس الساذج، بحيث تصبح الحالات الذهنية التي يعالجها هذا العلم من منظور الاعتقادات والرغبات... الخ حالات وظيفية أو معرفية للدماغ معرّكة بحدود الوسائط الحاسوبية وبحدود العلاقات التي قللك دخولا وخروجا مخصصة بكيفية بيولوجية. وباختصار نقول: إن التسليم بهذه الصورة يتوودنا إلى تصوير علم النفس الساذج علما مضبوطا مبنيا على ما يقضي به ما يسميه بوتتم بالإعلاميات النظرية.

لقد دافع بوتتم بدوره عن هذه الصورة فترة طويلة من الزمن على الرغم من رفضه العنيد لأطروحة الفطرية التي يدافع عنها

أفكار معهد الماشوسيتس^١ لكنه، في الأخير، غير رأيه في هذه الصورة والتحقق بوجه من الفلاسفة عرفوا بتغيير آرائهم كفتينشتاين وكارناب... الخ. سنعرض إذن، نقدا للأطروحة الوظيفية من زاوية نظر شخص كان الداعي الأول إليها. فهو، بهذه الصفة، نقد يوجهه شخص، بعد أن غير رأيه، إلى نفسه أولا؛ ثم إلى الذين انتحروا سبته، وفي مقدمة هؤلاء جميعا تلميذه القديم جري فردور وزميله القديم أيضا نعوم تشومسكي.

اعتراضات على ذهنية المعهد

يرى بوتنم (1988: 31) أن التصور الذهني الذي كرسه الوظيفية لا يمثل في نهاية المطاف إلا صورة معاصرة لنزعة في تاريخ الفكر تقضي بأن «المفاهيم كائنات (واقعية من الجهة السيكلوجية) قائمة في الذهن أو الدماغ يمكن أن تعملها بكيفية علمية». ويعتقد أن هذه النزعة خاطئة. والنقد الذي يصوبه بوتنم لا يرمي من ورائه إلى دحض النظرية الوظيفية والصيغ المختلفة التي تفرعت عنها، بل يحاول من خلاله أن يبين الحاجة إلى إنشاء تصور مختلف للمشاكل المتصلة بالحالات الذهنية. وفي هذا الشأن يتخذ نقده طابعا عاما يسير في اتجاهين :

1 - إقامة ربط بين المشاكل المتصلة بالدلالة والمشاكل المتصلة بتسبب الاعتقاد عن طريق الإلحاح على أن الطابع

الشعوري لتسبب الاعتقاد في العلوم مرتبط ارتباطا وثيقا بمسألة عزل «الدلالات» (أو ما يسببه الفلاسفة أيضا بـ «المحتويات» أو المقاصد^٢).

2 - الإلحاح على أن التفكير في «الدلالات» (أو «المحتويات») على النحو الذي تفكر به في «الكائنات النظرية» - أي الموضوعات العلمية التي يمكن أن تعزل وتدرس وتلعب دورا تفسيريا في النظرية العلمية - أمر خاطئ.

ويخلص بوتنم في استدلاله المبني على هاتين النقطتين إلى نتيجة تقضي بعدم وجود أي مقياس لتحديد حرية الدلالة خارج الممارسة التأويلية الواقعية. ويمكن أن نورد هذا الاستدلال مقسما إلى الحجج الثلاث الآتية، مع الإشارة إلى أن النزعة الذهنية لمعهد الماشوسيتس لا تستطع بوحدة منها بل بالحجج كلها مجتمعة :

1 - شمولية الدلالة :

نقد ارتبطت حجة شمولية الدلالة بالنقد الذي صوبه كواين (1951، 87-113) نحو الوضعية المنطقية. فالوضعيون ادعوا أن الحدود التي يمكن أن نفهمها نستطيع تعريفها انطلاقا من زمرة من الحدود تدعى حدود الملاحظة. ويكون التعريف، حسب هذا التصور، وسيلة تُفَسِّرُ بمقتضاها دلالة الكلمات وتثبت. لكن كواين يبين، ضد هذا التصور، أن أغلب الحدود لا يمكن أن تعرف؛

ليخلص إلى تصور يشبه التفكير في الدلالات بالتفكير في الكائنات التاريخية كالأشخاص والأمم. فبوتنم يقول عن نفسه : « أنا، هيلاري بوتنم، كنت ذا شعر أشقر منفوش عندما كنت صغيرا. لم أكن أتكلم اللغة الإنجليزية، ما كنت أعرفه إلا الفرنسية، لم أكن أفكر في اسمي من حيث إنه « Hilary Putnam » بل من حيث إنه « Hilaire Putnam ». وأصبحت الآن ذا شعر أشعث شيبا ولم يعد منفوشا بل أصبح مفرقا. وأتكلم الإنجليزية بدل الفرنسية، وأطلق على نفسي بنفسى « Hilary Putnam » ومع ذلك لمأنة الشخص نفسه » (ص 37). فهذا المثال يصدق على الدلالات أيضا. إنها، كما يقول، تلك هوية عبر الزمن، لكنها لا تلك ماهية. وليشد بيان هذا الأمر نقترح الانتقال إلى الحجة الثانية في استدلال بوتنم.

ب - الدلالة معيارية في جزء منها

تقضي شمولية الدلالة، كما رأينا، بأن ورز نظرية ما ليس شيئا يمكن القيام به بالبحث عن التعاريف الإجرائية لكل الحدود وورز الأقوال التي تتكون منها هذه النظرية قولاً قولاً. كيف تختبر النظريات إذن؟ إن اختبار النظرية أَوْزَوْهَا يستدعي اللجوء إلى قرارات من الصعب الإحاطة بها. فعندما يكون العالم يصعد اختبار نظرية يكون في وضع حرج تتجاوزه اختبارات شتى : هل يستسلم إلى مقياس البساطة الذي يشترط في كل نظرية علمية أم

خصوصا إذا كنا نقصد بالتحريف شيئا مثنا بصفة نهائية، أي شيئا يسلك على نحو مطلق بدلالة الحد.

يرى بوتنم (32:1988) أن فودور يقبل حجة كواين هذه، لكنه عندما يقبلها لا يبدو أنه يقدر خطورتها على المشروع الذي يلتزم به. فهو ملزم، بمقتضى أطروحة الفطرية، بالتسليم بوجود خزان نظري من التمثيلات الدلالية تسمح بتحديد كل مفاهيمنا كقيمة صريحة 16

إن امتناع التعريف عند كواين له صلة وثقى بأطروحة أخرى مفادها أن الحمل أو الأقوال عندما تواجه وائر التجربة فإنها تواجه بوصفها مثنا من الأقوال المجتمعة وليس قولاً تلو الآخر. يقول كواين (107:1951) : « إن أقوالنا عن العالم الخارجي تحاكم في محكمة التجربة الحسية من حيث إنها مجتمعة ولا تحاكم قولاً قولاً أبداً ». فعندما تصطدم نظرية مثلاً، بتجارب معاندة فإن المراجعة، حسب كواين، يمكن أن تلحق أي جزء من النظرية، بل حتى الحدود التي أدرجت في النظرية بواسطة تعاريف مصوغية صوغاً صريحا لا تكون دائمة في مأمن من المراجعة. فليس هناك إذن تعريف محصن من المراجعة (7) أي ليس هناك تعريف يسلك كيفية مطلقة بدلالة الحد.

إن بوتنم يشوّل النقد الذي وجهه كواين إلى الوضعية

الكثير من الذكاء لحل مشكل له صورة استدلال استقرائي أو استنباطي. لكن تحديد التعقيد اللصيق بعمل ما لا يتم إلا بوضع السؤال التالي : إلى أي حد يمكن أن تصل الصعوبة في الحالة الأكثر صعوبة؟

إن بوتنم يشكك في قابلية فهم «عضو اللغة» ويترج فهم هذا العضو ضمن الذكاء العام. ولكي يوضح هذا الأمر بورد جملة من الأمثلة تتصل بالترادف، سواء أعلق الأمر بالدلالة أم بالإحالة، تؤكد أن علاقة الترادف علاقة غير قابلية. بمعنى أن اتحاد الدلالة واختلافها لا يلتقيان بحضور أو غياب علاقة حاسوبية محبة بين تشيلاتنا الذهنية. بحيث يمكننا أن نحكم بوجود ترادف بين حدين دون أن يكون هذان الحدان مقرونيين بتشكيل ذهني واحد. وتقتصر هنا على إبراء مثال واحد يوضح موقف بوتنم في هذا الشأن.

من المعلوم أن نيلز بور (N. Bohr) لما استعمل كلمة «إلكترون» سنة (1934) كان يتحدث عن تلكم الجزيئات نفسها التي أطلق عليها اسم «إلكترونات» سنة (1900). إننا لا نصل إلى تحديد هذا الأمر بالمقارنة بين النظريات والأوصاف التي قدمها بور للإلكترون في هاتين المرحلتين المختلفتين. فما قاله بور عن الإلكترون في المرحلتين لم يكن واحدا. ففي (1900) بنى نظرية تقول إن الإلكترونات تدور حول النواة تماما كدوران الكواكب

يستسلم إلى رغبة التعقيد لكي يستجيب لمقياس آخر هو الإعلاء من القبة التكنية للنظرية؟ كيف يمكن ذلك دون الخروج كليا عن المذهب العلمي السابق؟... الخ. إن رور النظرية، باختصار، يتطلب مهارة فائقة للقيام بالاختيار الأحسن بين مثل هذه القيم.

يرى فودور أن هذه المهارة داخلية في نطاق الذكاء العام أو فجيما بسببه هو بالأساق المركزية التي تصف بأنها أنساق غير قابلية على عكس أنساق الدخل. وبين في كتابه (1983، 122) أثناء مناقشته لبوتنم أن الذكاء العام لا يمكن تفسيره بحدود القوالب، لأنه مفتوح على المعلومات التي تأتي من كل مكان. (انظر ما قلناه في الفصل السابق عن الأنساق المركزية).

إن بوتنم لا يختلف مع فودور فجيما يذهب إليه بخصوص الذكاء العام. لكنه يخالفه الرأي كليا عندما يعمد إلى إقامة خط فاصل بين مشكل فهم «عضو اللغة» من حيث إنه بنية قابلية ومشكل فهم الذكاء العام المعروف من أبة بنية قابلية. يقول بوتنم (1988، 38) : «ما أريد أن أوضعه هو أن المفاهيم المحشورة تحت خانة "الدلالة" (أو "القصدية")، كمفهومين المركزيين، ٢ الدلالة المطابقة و "الإحالة المطابقة"، هي مفاهيم لا ثقل تعقيدا عن المفاهيم المحشورة تحت خانة "الذكاء العام". وهذا لا يعني أننا ملزمون دائما بالكثير من الذكاء لنقول إن حدين معينين لهما دلالة واحدة أو إحالة واحدة. فهناك حالات كثيرة لا تحتاج فيها إلى

حول الشمس، بمعنى أن للإلكترونات مسيريات تقطعها. أما النظرية التي صاغها سنة (1934) وهي التي تشكل جسيموهر النظرية الكوانتية المعاصرة) فتقضي بأن لا مسيرة للإلكترون، أي أنه لا يملك أبداً موقعا وكمية من الحركة في الآن نفسه.

وعلى الرغم مما بين المرحلتين من اختلاف، يمكن لأحد الفيزيائيين أن يصف الكيفية التي تطورت بها النظرية اللاحقة انطلاقاً من السابقة كما لو أن الأمر يتعلق بتغيرات متتالية لا اعتقادات حول الموضوعات نفسها؛ ولئن وصفها كما لو أن الأمر يتعلق بتغيرات في الدلالة، يقول بوتنم: «إن نوع "الذكاء العام" المستلزم في قراره القاضي بمعالجة كل هذه الاستعمالات لـ "الإلكترون" على أنها مترادفات هو النوع نفسه المستلزم في قراره القاضي بمعالجة برامج البحث التي ستظهر لاحقاً في التاريخ على أنها امتدادات للبرامج السابقة [...] إننا في الواقع لسنا بصدد قرارين بل إزاء قرار واحد يملئ علينا تارة، أن نعالج "الإلكترون" كما لو كان يترك إحالته غير محسوسة خلال كل هذه التغيرات التي تصيب النظرية، ويملي علينا تارة أخرى أن نعالج النظرية التي تبناها بور سنة (1934) كما لو كانت الوريث الشرعي لنظريته سنة (1900). فهذا القرار بوصفه، مرة، كأنه قرار حول دلالة الحد أو إحالته؛ وبوصفه، مرة أخرى كأنه قرار حول وشائج الفيزياء بين برامج البحث» (ص 40-39).

لا يمكننا إذن أن نفصل فهم اللغة عن فهم الذكاء العام لأن الآليات التي تتحكم في فهم الإشكالات اللغوية كالترادف مثلاً هي عينها الآليات التي تتحكم في فهم إشكالات الذكاء العام كتقويم النظريات أو الحكم بوجود قرابة (أو عدم وجودها) بين برامج البحث. ففي المثالين معا نستعمل ما يسميه بوتنم بمبدأ "الرأفة" (Charité) في التأويل، فعندما نؤول الأطروحة التي تبناها بور سنة (1900) على أساس أنها تحيل على ما نسميه نحن "الإلكترونات" فإننا نفعل كما لو أن بعض اعتقاداته سنة (1900) صحيحة في ضوء ما نعرفه. لكننا إذا أولنا هذه الأطروحة على أساس أنها تحيل على موضوعات غير موجودة، فإن ذلك يعني أننا نرفض مجموع اعتقادات بور لسنة (1900) لكونها خاطئة كلياً. فالتأويل الأول، وهو الصحيح، مبني على مبدأ الرأفة، وهو التأويل نفسه الذي لجأ إليه بور حينما أحل استعمال كلمة "إلكترون" في كل مقالاته. فالرأفة تقضي بوجود تحية بعض الاختلافات في الاعتقاد أثناء عملية التأويل. وعندما نلجأ إلى تفسير الرأفة في تأويل دلالة "الإلكترون" ننهي إلى أن "الإلكترون" له حرية خلال الزمن وليس له سابعة. وننتهي إلى أن الدلالة مفهوم معياري في جزء منها.

ج - المفاهيم متصلة بالمحيط

تنجبه الحجة الناشئة في استدلال بوتنم مباشرة إلى قُرْبِيَّتِي

السيارة... الخ بل كان يتعين عليه أن يزودنا بخزان من المفاهيم الأساسية التي تكنتنا من تعريف هذه المفاهيم. وبما أن فودور يعتبر، صراحة، بأن حدودنا لا يمكن أن تعرف انطلاقاً من مجموعة محصورة من المخلوقات الأولية بيولوجيا (انظر النقد الذي يصوبه إليه جاكنتوف (1990، 40-37) بخصوص هذه النقطة) فإنه يكون بصدده قطع الطريق أمام الحجة الوحيدة التي يمكن أن تدعم افتراضه. لهذا السبب تكون المفاهيم متعلقة بالمحيط وليست قائمة في الذهن كما يزعم فودور.

لن يتضح استدلال يرتقم بخصوص اتصال المفاهيم بالمحيط إلا إذا وقفنا عند مستلزمات "التجربة الفكرية" التي كان قد اقترحها في سنة (1975) ⁽¹⁸⁾ وعاد إليها سنة (1981) ولجده أيضاً يلجأ إليها سنة (1988) ليوكد اتصال المفاهيم بالمحيط وقضاياها أخرى شائكة في فلسفة الذهن وتاريخ العلم. تقول هذه التجربة التي سأل حولها مداد كثير (انظر على سبيل المثال لا الحصر ديت (1967، 169-171)) ما يلي: يجب أن هناك أرضاً تروأما لأرضنا بذلك سكانها أدمغة مطابقة لأدمغتنا ومجتمعها مطابقاً لمجتمعنا في كل شيء بالذات والصفات. والاختلاف الوحيد بين الأرض والأرض التسوأم قائم في أن السائل الذي يلعب دور الماء في الأرض التسوأم غير مكون من ذرتين من الهيدروجين وذرة من الأكسجين (هـجأ) بل من تركيبة أخرى

الفطرية ولغة الفكر عند فودور. فأطروحة هذا الأخير، كما رأينا، تقضي بأن كل المفاهيم فطرية؛ ونحن عندما نتعلم شيئاً، في الحقيقة، لا نتعلم شيئاً جديداً. ويستلزم هذا أن الإنسان البدائي، مثلاً، ولد مزوداً بمفاهيم مثل: «البيروقراطية» و«الإمكان الكوانطي» و«منفع السيارة»... الخ. (انقول الإنسان البدائي ولا نقول الطفل لأنهما سيان، ولأن التطور، كما يقول بورتيم، اكتمل بالنسبة إلى أدمغتنا منذ ما يقرب من ثلاثين ألف سنة) بحيث إن لغة هذا الإنسان الفكرية كانت تحوي هذه المفاهيم مرمزة في كلماتها قبل أن يكتب الكلمات التي تطابق هذه المفاهيم في لغته الطبيعية المحلية. يقول بورتيم: «لكي نكون قادرين على القول بوجود خزان فطري يحوي مفاهيم [مثل هذه التي ذكرنا] كما تشترط ذلك الصيغة الفودورية للافتراض الفطري، كان يتعين على التطور أن يكون قادراً على استباق كل طوائف المحيطات الفيزيائية والتشافية اللاحقة. وهذا ما لم يتم به ولا يمكنه أن يقوم به» (ص 43). فليس هناك في تاريخ تطور الإنسان البدائي شيء يمكنه أن يفسر كيف حصل أن كانت هذه المفاهيم موجودة عنده.

إن أطروحة فودور الفطرية تستلزم بالحاجة (أ) المتصلة بشمولية الدلالة. فإذا كان ما قاله الوضعيون صحيحاً (أي إذا كانت الحجة (أ) خاطئة) فإن التطور ما كان عليه أن يمنحنا مفاهيم لا محتمل أن تكون فطرية مثل: «بيروقراطية» أو «منفع

عندما سيصل صاحبنا إلى هناك قبّاته سيحمل ماء الأرض التوأم على أنه ماء. وفي هذه الحالة سيكون قد أخطأ لأنه اعتقد أن الأمر يتعلق بالمادة نفسها التي يعرفها باسم "ماء" في أرضنا. والشئ نفسه سيحصل إذا سبق أحد قاطني الأرض التوأم إلى أرضنا. فلا أحد منهما سيتمطيع، في نظر بوتنم، أن يلاحظ أن للكلمة دلالة مختلفة في الأرضين على الرغم من أنها لعل ذات دلالة مختلفة¹⁹.

إن ما يترتب على هذا هو أنه على الرغم من تطابق التمثيلات الذهنية لسكان الأرض وسكان الأرض التوأم، بخصوص كلمة "ماء" فإن ذلك لا يلزم عنه أنها تمثيلات لشيء واحد. وعندما نقول إن متكلمي أرضنا كانوا يعرفون في سنة (1750)، دلالة كلمة "ماء" ومتكلمي الأرض التوأم كانوا كذلك يعرفون دلالة كلمة "ماء" فإننا لا نقصد به "معرفة الدلالة" معرفة واقع ما، بقول بوتنم (ص 74): «إن الوصف الذي يمكن أن يقدمه القاطنون في أرضنا والقاطنون في الأرض التوأم للماء يمكن أن يكون واحداً، ويمكن أن تكون التمثيلات الذهنية تمثيلات واحدة، ويمكن أن يكون الوصف الذي يقدمه الخبراء في مرحلة معينة من التطور العلمي واحداً، لكن على الرغم من كل هذا يمكن أن يتبين، بسبب الاختلاف القائم بين محيطي الأرض والأرض التوأم، أن إحالتي الماء تحتفلان اختلافاً شديداً بين الأرضين... فالدلالة إذن

هي (س ص ع). قال الناس في الأرض التوأم بشربون (س ص ع)، والأنهار والبرك مخلوقة به (س ص ع) والسما ترسل عليهم قطرا مكونا من (س ص ع) ... الخ. هبة أننا نتساءل في سنة (1750)، أي قبل أن تظهر نظرية دالتون الكيميائية التي عرفنا استناداً إليها أن الماء في الأرض مكون من (هـ أ)، لا يمكن أن نقول، في نظر بوتنم، إن لكلمة "ماء" في الأرض التوأم وفي أرضنا إحالة واحدة حتى في ذلك الوقت، لأن إحالة كلمة "ماء" في أرضنا هي المادة التي نسميها نحن ماء، وهي المادة التي سكتشف فيما بعد سنة (1750) أنها مكونة من (هـ أ)، أما المادة التي يسميها سكان الأرض التوأم "ماء" في سنة (1750)، وما زالوا يفعلون إلى اليوم كما تفعل نحن، فهي تلك المادة التي قلأ أنهارهم وبركهم، وتنزلها عليهم السماء ميثراً، وهي التي سيكتشفون فيما بعد (أي بعد أن طوروا نظريتهم الكيميائية كما فعلنا نحن) أنها مكونة من (س ص ع). فاختلاف الإحالة بين كلمة "ماء" في الأرض والأرض التوأم لم يحدث، في نظر بوتنم، بعد أن اكتشفنا نحن أن الماء عندنا مكون من (هـ أ) واكتشف قباطنو الأرض التوأم أن ماءهم مكون من (س ص ع) بل كان قائما قبل أن يقع الاكتشاف.

هبة الآن أن أحداً من أرضنا سبق سنة (1750) إلى الأرض التوأم في مركبة فضائية شيدتها قوم من حضارة متقدمة أخرى.

تفاعلية. والمحيط نفسه يلعب دوراً في تحديد ما تعينه كلمات متكلم معين أو كلمات مجموعة بشرية معينة. .

فعندما نقول إن شخصاً يعرف دلالة كلمة ما، فإننا نقصد في نظر بوتنم (ص 68)، ما يلي :

أ - إما أنه يعرف ترجمتها.

ب - إما أنه يعرف ما تعينه، أي يملك القدرة على أن يقول بكيفية صريحة ما يحيل عليه دون أن يستعمل هذه الكلمة.

ج - إما أنه يملك معرفة ضمنية بدلالاتها، بحيث يكون قادراً على استعمال هذه الكلمة في خطابه.

ويرى بوتنم أن المعنى الوحيد الذي نفهم فيه "معرفة الدلالة" هو المعنى (ج). فأغلب الكلمات التي يعرفها الناس يعرفونها بالمعنى الذي يشير إليه (ج)، أي أنهم يسكنون بالطريقة التي تستعمل بها. وبما أن الاستعمال أمر شعوري (لقد واصل نيلزبور استعمال كلمة "الكثرون" على الرغم من أن مدلولها لم يكن واحداً) فإن التأويل بدوره أمر شعوري. فعندما نقول إن للكلمتين دلالة واحدة أو إحالة واحدة فإننا لا نقول، في نظر بوتنم (ص. 195)، أكثر من : إنها لممارسة تأويلية جيدة أن ننظر إلى كلمتين ونقول إن لهما دلالة واحدة و / أو إحالة واحدة. فالدلالات، حسب بوتنم، ليست موضوعات قائمة في متحف تأتي

والخلاصة العامة التي ينتهي إليها بوتنم بخصوص فلسفة الذهن تقضي بأن النزعة الاختزالية، على اختلاف درجة قوتها، نزعة عقبة، فالقصدية أو ما يسميه الفلاسفة كذلك بالمواقف القصدية (أي مفاهيم علم النفس الساذج) ليست حالات وطبيعية كما يذهب إلى ذلك المعرفيون، أي ليست حالات تقبل التعريف عن طريق وسائل تدخل في نطاق وصف الجهاز العضوي من حيث إنه يملك برنامجاً كبيراً من الحاسوب. وإذا كان المعرفيون، وعلى رأسهم

ونصفها تارة أخرى بأنها عبتا فزيقية) أطلقها أفلاطون وظلت منذ ذلك الحين تراقب بإغرائها وتناقضها إنتاج الخطاب وتدفعه إلى معاودة النظر كلما انتهى إلى ما يشبه الحل.

فعندما يلج تشومسكي على أن الإشكال الذي بروم حله فرع لمشكل أفلاطون، فإنه لا يرسل الكلام على عواهنه أو يتحو منحنى التمرير، بل يشير بكيفية صريحة إلى أن الحوار الذي افتتحه أفلاطون، وانخرط فيه الفلاسفة والعلماء بعده، حوار مفتوح يقبل الاسترسال دون انقطاع.

بالطبع، لا يمكننا أن نتجاهل أو نغض الطرف عن التحولات العميقة التي شهدتها هذا النقاش في عصرنا، فما وقفنا عليه لبما مر من هذا الكتاب بين أن الحدود التي صيغ ضمتها هذا النقاش تختلف جذريا أو تكاد عن الحدود السالفة، وبين كذلك أن الفضاء الاستدلالي الذي يجري فيه النقاش مؤثث بأفراط من الحجج المتدافعة تحيل على جهات أنطولوجية لم يكن لها وجود في الفضاء الاستدلالي القديم، ويمكن للمرء أن يسترسل في ذكر فروق أخرى. لكننا لن نستطيع الذهاب إلى حد نحزم فيه بأننا على عتبة الدخول إلى عصر جديد لا أثر للأفلاطونية فيه، ما نستطيع الجزم به هو أننا على عتبة الدخول إلى عالم ستأخذ فيه الأفلاطونية بعناق الحوسبة الإعلامية للاجتهاد وإفراغ الوسع في خلق شروط تجعل الحياة أمرا لا يطاق أكثر من أي وقت مضى.

الوظفيون، يرون أن الحالات الفزيائية التي يمكن أن تُوجدَ عليها عندما نعتقد مثلا أن المطر يسقط في المدينة ليس بينها، بالضرورة، قاسم مشترك يمكن تخصيصه بحدود فزيائية، فإن بونتم يبين بنقده هذا أن الحالات الوظيفية (أو الحاسوبية أو المعرفية) التي يمكن أن تُوجدَ عليها عند اعتقادنا بأن "المطر يسقط في المدينة" ليس بينها، بالضرورة كذلك، قاسم مشترك يمكن تخصيصه بحدود وظيفية (أو حاسوبية أو معرفية). إنه، باختصار، يحكم بالفشل على كل المحاولات التي تورم اختزال المواقف القضية إلى الأشياء التي يرى نسق الميتافيزيقا العلمية أنها "أساسية" تقبل التعريف بحدود غير قصدية وتقبل العزل بالإجراءات العلمية، فهذه الأشياء التي تلخصها عبارة "العمليات الذهنية" أشياء لا وجود لها، وليست الآمال التي يتوهم البعض إمكان تحقيقها عن طريق علم النفس المعرفي، المستند إلى لسانيات تشومسكي، إلا تقلبعة ثقافية ستنتهي كما انتهى الأمل الذي علقه كارنيب والوضعيون عسوما على إمكان بناء منطق استقرائي رمزي.

خاتمة :

لن نخرج هنا إلى وضع «حد» لهذا النقاش بضرب من التلخيص يخلو الأطروحات ويشود المراقف، فالتقاسم لم ينته بعد، ولا نعتقد من الناحية المبدئية أنه سينتهي، لأنه بكل بساطة يحمل في طياته إشكالات جذرية (نصفها تارة بأنها فلسفية

هوامش الفصل الرابع

١ - يوي بوتنم (1988: 28) أن الأفكار الرئيسية لنظرية تشومسكي هي : ١) فكرة الكليات اللغوية. 2) الافتراض الفطري، 3) فكرة القابلية. أما الصورة التي يمكن أن نتخذها نظرية تشومسكي في المستوى الدلالي فتعد نظرية طوبولوجية صورته المنشطرة، على الرغم، يقول بوتنم، مما يمكن أن يكون ثمة من الاختلاف بينهما في التفاصيل. فمستذهب نظرية تشومسكي في الدلالة إلى القول بوجود تمثيلات دلالية قائمة في الذهن/ الدماغ. ويتحكم على هذه التمثيلات بأنها فطرية وكلية وسببي أن كل مفاهيمنا تقلل الانقسام إلى هذه التمثيلات.

2) انظر هامرمان (1988 ب : 46)

3) يوي بوتنم (1987: 11) أن الملاحظات الواردة في الأبحاث بخصوص "القواعد" وبخصوص مفهوم "اتباع القاعدة" لم تحظ بالعناية اللازمة إلا في السنوات الأخيرة. فقد كانت هذه الملاحظات تقرب عموماً بالمشاكل المطروحة في فلسفة الرياضيات، غير أنه الآن بدأنا نلاحظ توجهاً من الإجماع أخذ في التشكل يقضي بأن هذه الملاحظات تمثل، ربما، الجزء المركزي في كتاب "الأبحاث"، وهو الجزء، كما يقول بوتنم، الذي يمكن أن نفهم ونرتب انطلاقاً منه تأملات فنتجنتشاين في مسائل الفهم والدلالة واللغوية والضرورة وموضوعات أخرى كثيرة كانت تعالج، إلى وقت غير بعيد، بطريقة مهترية وعلى نحو تتحكم في تقويمه وتحيزات المفكرين وتوجهاتهم الشخصية.

ويمكن في هذا العهد العودة إلى مناقشة تشومسكي

7- ومن هنا أتى الحديث عن «الشمولية» (Holism)، وشرطيته الشمولية عند كواين متصوره العام للمعرفة، فهو لا ينظر إلى المعرفة من حيث إنها بناء معماري بل يرى فيها شيئاً أقرب إلى مجال تتفاعل فيه القوى، وتكون فيه كل الأثنائات معرضة للإبطال، ولا يعيز كواين في هذا الشأن بين النظرية -التي تبني عنده كلاً استنباطياً مطلقاً من القضايا- وبين مجموع اعتقادات فرد أو جماعة. والاعتقادات (بالنسبة إلى الأفراد والجماعات) أو الأقوال (بالنسبة إلى المنظومات) التي تكون قلبية من الأرباض تكون معرضة للمراجعة والتغيير أكثر من الاعتقادات أو الأقوال التي تكون قلبية من المراكز، فكل شيء معرض للمراجعة؛ هناك فروق في الدرجة فقط. انظر في هذا الشأن كواين (1951: 108-112) وانظر أيضاً تاويل كل من دوتي (1978: 194-237) وتيلز (1980: 850-868) لمواقف كواين

8- نحدث عن هذه التجربة في مقال عنوانه

"The meaning of 'meaning'"

9- يمكن أن نقول إن «ماء الأرض» و«ماء الأرض التواف» لهما دلالة واحدة وما صدقان مختلفان (أي أنهما لا يعينان الشيء نفسه) لكننا يمكن أن نقول، وهما تكون متفقين مع بولتم، إن الكلمتين تملكان داليتين مختلفتين لأنهما لا تعينان الشيء نفسه. وتنفق هذه الإستراتيجية الأخيرة مع نظرية كريبك حول أسماء الأعلام. أنظر للمزيد من التفصيل بولتم

(1982: 158-163)

10- إن تفسير الاعتقاد والرجحة أمر داخل في نطاق ما يسميه بولتم بنظرية الشاويل. إنه باختصار أمر صائب في

(1980: 222-238) لمحض الإشكالات المتصلة باتباع القواعد وما تثيره بالنسبة إلى البرنامج الأساسي الذي يدافع عنه تشومسكي.

4- يمكن أن نلخص التجربة فيما يلي: عندما نقول إن زيادة يعني شيئاً باستعماله كلمة معينة، فإن ذلك يعني أن زيادة يتبع قاعدة متصلة بهذه الكلمة؛ لكن ليس هناك واقع يخص زيادة يمكن أن نقول بمقتضاه إن زيادة يتبع قاعدة، إذن ليس هناك واقع يخص زيادة يسمح بالقول إنه يعني شيئاً باستعماله الكلمة

5- يعتمد بولتم (1979: 473) بـ «بالذكاء العام» مجموع الاستكشافات التي يستعملها الدماغ لتعلم الأجوبة عن الأسئلة التي لا يكون جوابها (أو ترسيمة جوابها) محدداً سلفاً على نحو تكويني كما هو الشأن بالنسبة إلى تشومسكي في حديثه عن ترسيمة نحو اللغة البشرية. فالذكاء العام إذن هو مجموعة من الاستراتيجيات المتعددة الأغراض لا علاقة له بالافشواض الفطري بل هو الافتراض منافس له. انظر المقطع الذي يوجهه تشومسكي (1979) وبولتم (1979) لهذا الافتراض

6- هذا بالفعل ما يؤكد جاكمدوف (1980: 37-40) بخصوص فودور وهذا الأخير يذهب إلى الطعن في مبدأ التائيفية (Compositionality) ويرى أنه ليس هناك ما يدعو إلى الاعتقاد بأن للكلمات بنية داخلية تقبل التحليل إلى حدود أولية. ويدافع عن أن المفاهيم المعجمية كـ «أزرق» و«أصفر» و«كلب»... الخ ينبغي أن تكون رموزاً ذهنية بوصفها أوليات (Monads) لا تقبل التحليل. ويرفض جاكمدوف هذا التصور المناقض في نظره لأي نظرية حاسوبية. ويدافع عن أن التعلم إبداع لتأقيدات عديدة معينة على أوليات متاحة سلفاً على نحو فطري

الشمولية ومتصل بالمصالح تماما ككل تقوّل آخر. فبوتنم يرفض أن يمّايو علماء النفس في حديثهم عن المفاهيم وكأنها قائمة في الدماغ ويرى أن هذا الأخير يمكن أن يحتوي على نشاط للجعل والمحولات وليس على مفاهيم. لهذا السبب يقول بوتنم (نقلا عن ديفيت (1987، 442)) «إن التجشيلات الذهنية تتطلب التأويل تماما كأي دلائل أخرى».

خاتمة

إن مسوغات طرح هذه الأسئلة بدأت تلوح في الأفق. فقد تأكد باللمس أن الجنس البشري لم ينجح في العثور على طريقة تمكنه من جعل مهاراته العلمية والتقنية في خدمة الأغراض الإنسانية. وانضح باللمس أيضا أن ثمة توازيا بين ازدياد شحذ هذه المهارات وازدياد الانتساب للأهداف التي ترسمها البيروقراطيات التقنية. فقد أصبح الناس، بفعل استقرار هذه الأهداف في الرؤوس وفككتها من القلوب، يفترون صرعى عما قد يتبقى لديهم، رغم ذلك، من إرادة للمقاومة.

أما المثقف، من حيث إنه "مشرع" في المعرفة ومساهم فعال في بلورة القيم الثقافية وصرغ الرقى إلى العالم، فأخذ في الانحدار بعد أن تأكلت الحدود، أو كبادت، بين الثقافة الراقية الفاعلة والثقافة الهابطة المنفعلة. إنه، باختصار، أصبح فائضا في عالم ينظم اليأس بالتكنولوجيا ويرمى بمكر منقطع النظر لاقتلاع النسم

لقد احتل المثقف مركز الصدارة في وقت كان المعنى فيه يعيل على العنق والخفاء واللامرئي. أما عندما أصبحت الأشياء كلها شفافة ومرئية وصرخة وقاحشة، عموتا وصورة، وتحول المعنى إلى كيان يمس القبح عليه والإساءة به، كلا لاجزاء، عن طريق أنساق الحوسبة الإعلامية لم يعد أمام المثقف إلا أن يلوك شعرا لا معنى له يرثي فيه عالما على عتبة الزوال.

لقد قدمنا في هذا الكتاب ملامح جواب يقضي بأن الفكر خاصية تختلف عن المادة بمقدار اختلافها عن اللامادة. ورأينا أن هذه الخاصية بتية مجردة تقبل "النزوع" مبدئيا في أجهزة فيزيائية أخرى كثيرة. فهذا الجواب، إذا شئتم، لا يرى في الفيزيولوجيا العصبية للدماغ البشري أي امتياز خاص لتنفيذ الأنشطة الفكرية وحملها. إنه، باختصار شديد، جواب ينزع بإصرار منقطع النظر إلى إتلاف الخصوصية التي ظل الإنسان يفخر بها خلال تاريخه الطويل واختزالها إلى العدم.

ويمكن القول، بعد الانتقادات التي وقفنا عندها في الفصل الأخير، إن جوابا كهذا يضع "الإنسان" في حرج أنطولوجي حاد بين الشعور التاريخي بالتميز والتفرد وبين القول بالتلاشي التدريجي في ثنايا أنساق المحاكاة المبنية على البرمجة الإعلامية ومعالجة المعلومات؛ كما أنه يزوج تناثرا إستمولوجيا عسيفا على الرصد بين وعينا العلمي والتقني ووعينا التاريخي والاجتماعي والسياسي. فأي نوع من المستقبل بشر أو ينثر به هذا النزوع من الجواب؟ ما طبيعة المجتمع الذي سيقتنع أفرادُه بأنهم أنساق تعالج المعلومات؟ ما طبيعة السياسة التي ستنظم اجتماعهم من حيث إنهم كذلك؟ ما هو نسق الأخلاق الذي سيضبط معاملاتهم؟ أي نوع من الفن والجمال سيسود عصرهم؟ الخ.

بتفتش المثقف، أحياناً، ويخرج عن صمته ليقول رأياً ما في موضوع ما، فيفسح له المجتمع المبنى على الترمجة الإعلامية المجال ليُعبر عن رأيه. لكنه يحوله، في مقابل ذلك، إلى بهلوان يرقص وسط سيل من الصور الفاحشة. إن المثقف لبئس أن رأيه لم يعد يستأنس به في خدمة الإجماع في المجتمع. فهذه الهندسة أصبحت تركز إلى الإرادات الشفوقراطية التي تؤمن بالخبرة والاحتراف لا بالمعاني والقيم.

سيأتي على العالم يوم، بدأت برادته تلوح في الأفق، تخلص فيه مجتمعاتنا من كل نقاش عمومي يمكن للمثقف أن يلعب فيه دوراً، ستتصير الخبرة والاحتراف، سينقض المثقفون. ستفنى المعاني والقيم القليلة الباقية إلى الأبد، وسيلحق العالم بؤس كبير. هل تسمعون؟

ذيل

أطروحة بريطانو وإشكالات
علم النفس الساذج

صيفتها العادية، على شيء يوجد بينها بحيث تكون بالنسبة إليه كذلك المعنى الذي يكثر بالعبارة.

وفي إطار رد الكثرة إلى الواحد اقترح بعض فلاسفة الذهن وعلماء النفس مفهوم «القصدية» بوصفه النواة التي تقوم حولها كل هذه المفاهيم. وفي هذا النطاق اشتهرت أطروحة اتصّل بمفهوم القصدية بلورها قبلسوف «سفمور» في نهاية القرن 19 يدعى فرائز برينطانو (F. Brentano). إن برينطانو لم يستعمل مصطلح «القصدية» في كتاباته (هذا ما أشار إليه بوتنم 1988) في الهامس 1 ص. 211). صاحب المصطلح هو تلميذه هوسرل. لكن الاتصال الوثيق بين تصوري التلميذ والمعلم بخصوص النحو الذي يقرن به الذهن بالعالم جعل الفلاسفة (كراين على سبيل المثال) يتحدثون عن «أطروحة برينطانو» حول القصدية تخليداً للذكراء والماعا إلى اقتران ما قاله الآتون بعده به. وباختصار يمكن القول : إن الحديث الدائر عن القصدية اليوم متصل اتصالاً وثيقاً بأطروحة برينطانو إما على جهة السلب وإما على جهة الإيجاب.

لقد صاغ برينطانو نظرية للذهن حينية على علم نفس الفعل (Act psychology) ويمكن تلخيص هذه النظرية، استناداً إلى وديبرك (1984 : 26)، في النقاط التالية :

أ - نقول عن شخص إنه على اتصال بموضوع معين في وقت معين عندما ينجز فعلاً شعورياً يقصد به هذا الموضوع في ذلك

إن مواقف علماء النفس المعرفيين وفلاسفة الذهن المعاصرين من مفاهيم علم النفس الساذج تحتاج في واقع الأمر إلى بحث آخر منفرد. فهي مواقف متشابكة يصعب في كثير من الأحيان الفصل بينها. سنحاول في هذا «الذيل» أن نشرح بعض الأمور العامة نعتقد أنها ضرورية للتخفيف من الالتباس الذي قد يربك القارئ، فلما قلناه في المآى بخصوص رفض مفاهيم علم النفس الساذج يظل أمراً وارداً كلما تعلق الأمر بالحديث عن اللغة في بعدها الصوري المحض أي كلما تعلق الأمر بالحديث عن اللغة من حيث إنها قنالب بالمعنى الذي يند تشومسكي وغودور إلى القالب (أنظر الفصل الثالث). لكننا بمجرد ما نتجاوز القنالب يصبح رفض مفاهيم علم النفس الساذج أمراً إشكالياً وهذا ما سنعمل على مناقشته بشيء من التوسع خفيف في هذا الذيل.

لنبدأ القصة من إحدى بداياتها (لأن هناك بدايات متعددة)، ولنتحرك جانباً ما قلناه في الفصل الثاني عن موقف وينييت من مفاهيم علم النفس الساذج إلى حين. ليس هناك شك في أن مفاهيم كالاعتقد والرغبة والقصد... الخ مفاهيم حارية في الحس. فهي لا تجتمع على الأفضل لشي

الوقت.

ب - كل فعل شعوري يقصد شيئا. ولا يكون المرء شاعرا دون أن يكون شاعرا بشي.

ج - ما ينتجه صوبه الفعل لا يحتاج إلى أن يكون موجودا؛ إذ يمكن للمرء أن يفكر في "القول" كلما يمكنه أن يفكر في "بيل كلنتون".

د - يمكن للأفعال المتباينة (سواء أكانت صادرة عن الشخص الواحد في أوقات مختلفة أم عن أشخاص مختلفين) أن تقصد الشيء نفسه.

هـ - يمكن للأفعال التي تقصد الشيء نفسه أن تكون ذات خصائص فعلية (Act - qualities) متباينة. فالفعل الذي يكون قاصدا موضوعا معينا يمكن أن يكون قشلا لهذا الموضوع أو حكما عليه أو إنشراحا به ... الخ.

و - يمكن للمرء الإتيان بفعل في وقت وتركه في وقت آخر. غير أن الفعل لا يمكن أن يقصد موضوعا في وقت ويتحذر عليه ذلك في وقت آخر. فالتقصد إلى شيء بواسطة الفعل شبيه بالواقعة الحسية $2=2=2$

ز - قد يقصد الفعل فعلا آخر ؛ عندما يراقب الواحد منا حياته الذهنية فإنه يكون يقصد جعل أفعاله موضوعات لأفعال متتالية على نحو مباشر.

ح - الأفعال ليست «فزيائية».

ط - حياة المرء الذهنية هي تسق كل الأفعال التي تشمل فيه خلال الزمن.

تشير إلى أن برينطانو يتحدث عن «الفعل» فيعركه بأنه «تشمل شيء» أو «وعي شيء» أو «عجربة شيء».

يتضح من النقط المذكورة أعلاه أن الأفعال النفسية محيوم كلها حول مفهوم القصد. وكما ذكرنا في (هـ) فإن الفعل الذي يكون قاصدا موضوعا معينا يمكن أن يكون قشلا لهذا الموضوع أو حكما عليه أو إنشراحا به ... وهلم جرا. وبعبارة أخرى نقول إن مقاهيم علم النفس الساذج توحيدها القصدية. فعندما نتمثل أو تحكم أو نشرح أو نرغب أو نعتقد ... الخ فإننا نكون بقصد القصد.

يتضح أيضا بمقتضى النقطة (ح) أن الأفعال النفسية ليست «فزيائية». ويشترط على هذه الدعوى موقفه يحافظ على الثنوية ذهن / جسد التقليدية. غير أن هذا الموقف السلبي الذي ينبغي بمقتضاه برينطانو اختزال القصدية إلى حدود الفزياء. يجب ألا يعجبنا هذا الموقف الإيجابي في أطروحة برينطانو القاضي باختزال أنماط الأفعال النفسية إلى مفهوم القصدية. انظر في هذا الشأن (ديت 1987 ، 92).

لقد أشار كواين (1960 ، 221) إلى أننا نستطيع قبول

الأجزاء، النظرية الذرية والجزيئية، والفيزيولوجيا وعلوم الأعصاب... ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن نتصور إمكان انضمام علم النفس الساذج إلى هذا التركيب الآخذ في التشكل». إن شورشلاتند باختصار ينحى مفاهيم علم النفس الساذج جملة وتفصيلاً ويلجأ دون لف أو دوران إلى تحليل يعتمد حدود الفيزيولوجيا وعلوم الأعصاب ويرى أن الإقرار بوجود مفاهيم تحمل على شيء اسمه القصدية لا يعدر أن يكون إصراراً على ارتكاب خطأ أنطولوجي. لقد سأله بوتسم بوما (انظر بوتسم 1988، 109) عن سبب احتفاظه بمفاهيم كالأحالة والحقيقة وعن الأسباب التي جعلته لا يتحيزها بوصفها تنتمي أيضاً إلى «المنطق الساذج» فأجابته شورشلاتند قائلاً: «إنني لا أعرف إلى حد الآن المفهوم الذي سيعقب فكرة الحقيقة». فشورشلاتند متيقن من أن مفاهيم كالأحالة والحقيقة (الصدق) التي تنهض عليها العلوم الحقة الآن ستُنحى في المستقبل لصالح مفاهيم أكثر دقة وضبطاً.

السبب الثاني الذي يمكن أن تقبل استثناءه إليه أطروحة برينطانو، من منظور كراين، هو القول بضرورة إنبات القصدية والإقرار بأهميتها لتشبيد علم مستقل بقصد. وهنا نجد أنفسنا أمام مواقف متشعبة ومتشابهة من الصعب الإحاطة بها ناهيك عن الفصل بينها.

فصول (1984، 84) على سبيل المثال يتبنى مفاهيم علم

أطروحة برينطانو لسببين: إما لأنها تبين أن إنباتات القصدية ضرورية لا مفر منها لتشبيد علم مستقل بقصد؛ وإما لأنها تبين أن إنباتات القصدية مسئلة الأساس، مما يجعل الحديث عن علم يتصدى للقصد حديثاً فارغاً. إن ملاحظة كراين هذه تضعنا في صلب الإشكال المتصل بالمواقف المعاصرة من مفاهيم علم النفس الساذج سواء في فلسفة الفهم أو في علم النفس. فكراين على سبيل المثال اختار، لأسباب شتى يضيق المجال عن ذكرها (أعني تصوره حول إنبات الترجمة)، الدفاع عن أطروحة برينطانو للسبب الثاني، أي لأنها تقضي بأن إنباتات القصدية مسئلة الأساس لا يمكن من قيام علم يلزمها. وقاده اختياره هذا إلى تبني موقف سلوكي بخصوص القصدية. وهناك من اختار الدفاع عن أطروحة برينطانو لهذا السبب عينه فانتهى إلى ما يعرف بالموقف المادي المنحى (Le matérialisme éliminatif). ونذكر على سبيل المثال المواقف التي دافع عنها كراين ودورت في أعماله الأولى.

وأبرز الذين دافعوا عن هذا الموقف في إطار علم النفس المعرفي العالمان بول شورشلاتند وباتريشيا شورشلاتند. يقول بول شورشلاتند (1981: 76): «إذا قارنا الإنسان العارف انطلاقاً من منظور تاريخ الفيزياء الطبيعي فإننا نستطيع تقديم تاريخ متسق لتكوينه وتطوره ولقدراته بحيث سيحوي هذا التاريخ فيزياء

النفس الساذج جملة وتفصيلاً وينتهي إلى أن «الطابع الذهني اللصيق بالظواهر الاجتماعية والنفسية هو المسؤول عن الانفصال الجذري بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية». وهذه الخلاصة تجعل سورل يبني بينا في القطب الجنوبي ويترك شورشلاند وورجده وحدهما في القطب الشمالي، ففي القطب الجنوبي لا يمكننا أن نتحى القصديّة ونلجأ إلى الحديث عن الحياة الذهنية بحدود الفزيولوجيا وعلوم الأعصاب.

وإذا أردنا أن نستمرسل في استثمار هذه الاستعارة الجغرافية ونعقن نرصد المواقف المختلفة التي اتخذت من علم النفس الساذج تستطيع القول إن دينيت (1987) يتبنى أطروحة برنطانو للسبب عينه مثله في ذلك مثل سورل، لكنه يجمع حقائقه ويسم وجهه شطر خط الاستواء. وفي هذا الخط يتحول هذا العلم في نظره إلى علم مؤمّل ومجرد وأداتي (انظر دينيت (1987: 74-73). فهو مؤمّل لأنه يبني تكهناته وينتج تفسيراته عن طريق الحساب الذي يجريه في قلب نسق معياري بحيث يتمكن باعتقاداتنا ورغباتنا وأفعالنا انطلاقاً مما ينبغي أن تكون عليه هذه الاعتقادات وهذه الرغبات وهذه الأفعال. وهو علم مجرد لأن الاعتقادات والرغبات التي ينسبها إلى الفاعلين لا يفترض فيها الاندراج، ضرورة، ضمن نسق داخلي قادر على تصبيب السلوك، فبدور مفهوم الاعتقاد مثلاً شبيهه، في نظر دينيت، بدور مفهوم مركز الثقل في

الفيزياء. وهو علم أداتي يقتضي بأن الناس يملكون اعتقادات ورغبات على نحو واقعي شبيه بامتلاك الأرض لخط الاستواء. فمفاهيم علم النفس الساذج ليست إلا كيانات مقرونة بالحساب أو بنماذج منطقية لها خصائص المجردات (abstracta) بلغة ريشباخ وليس خصائص المستنبطات (illata). (انظر الفروق القائمة بين المجردات والمستنبطات في كتاب ريشباخ «نشأة الفلسفة العلمية» المترجم إلى العربية من 230-231).

بيد أن دينيت يعترف بأن البقاء في هذا المستوى المجرد لا يقود إلا إلى تفسيرات عامة غير كافية من الجهة العلمية الضيقة. فالتفسيرات المستندة إلى «المجردات» تعد تفسيرات ميتا-معرفية (Meta-cognitive). وبما أن العقلانية تدفع الباحث إلى إضفاء قدر من العقلانية على الكائنات البشرية يفوق ما قلّقه في الواقع فإننا نجد دينيت يلجأ إلى اقتراض مستوى (يعبري هذه المرة مستنبطات (illata) يراه ضرورياً للإمساك بتحقيقات النسق القصدي المجرد (أي مفاهيم علم النفس الساذج) بكيفية ملموسة ومحلية. ويسمى دينيت هذا المستوى المستنبط بعلم النفس المعرفي الشخصي الباطني (La psychologie cognitive sub-personnelle). (انظر دينيت 1987: 80). والنظرية التي تعف هذا المستوى لا تنزع إلى تنحية المستوى القصدي المجرد المتصل بعلم النفس الساذج كما

(bund) في اتجاه الجنوب فاستقر به المقام في خط الاستواء بين القطبين، ولعل نزوله من القطب الشمالي هو الذي يفسر واقعيته المفرطة في التعامل مع مفاهيم علم النفس الساذج، فهو، على عكس ديبنت، يرفض النظر إلى هذه المفاهيم من حيث إنها مجردات ويرى أن هذه المفاهيم ذاتها تلعب دوراً في تسبب السلوك، فالمواقف النظرية كالاعتقاد والرغبة هي في حد ذاتها علاقات قسيلة واردة من الوجهة الحاسوبية ولمست مجردات تحتاج لكي تتحقق إلى مستوى آخر، وإذا أردنا أن نختصر النقاش بين ديبنت وفودور يمكننا القول إن ديبنت يقر بوجود علم النفس الساذج في معناه العادي ويلجأ إلى أمثله وتجريده في إطار ما يسميه بالنسق القصدي ويقترح مستوى آخر ومسطاً بين علم النفس الساذج والبيولوجيا المحضة بطلق عليه لقب علم النفس المعرفي الشخصي الباطني. ويقوم هذا العلم بوصف عمليات تحصيل المعلومات من خلال عناصر مزودة بمحتوى تسمى التمثيلات الذهنية، غير أن الأسلوب الذي تشتغل به هذه التمثيلات ليس أسلوباً حاسوبياً كما هو الحال عند فودور، فهذه العناصر أو التمثيلات لا تشبه الجمل ولا تشتغل كما تشتغل الجمل في نطاق لغة الفكر كما هو الحال عند فودور (انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب).

أما فودور فيقرر بصلاحيته مفاهيم علم النفس الساذج كلما

يفعل شورشلاند في القطب الشمالي بل ترمى إلى اقتراح تخصيصات مضبوطة وعلوية ومحلية للمستوى القصدي فقط لا غير، فالإشكال في اعتقاد ديبنت غير قائم في البحث عن الكيفية التي يمكن أن تنحى أو تعوض بها النسق القصدي بواسطة المفاهيم الفزيولوجية والعصبية بل قائم في بيان الكيفية التي يستطيع بمقتضاها نسق قابل للوصف بحدود فزيولوجية وعصبية أن يضمن تأويلاً قابلاً للتحقق في نسق قصدي (انظر في هذا الشأن ديبنت (1987، 93))، وفي هذه الشقطة، عند خط الاستواء، يلتقي ديبنت وفودور، إنهما يلتقيان في الدفاع عن موقف فزيائي لا يقول باختزال مفاهيم علم النفس الساذج إلى الفزياء على النحو الذي تقضي به النزعات الفزيائية المتطرفة التي ناقشناها في الفصل الأول ولا يقول بتحتيتها كما يذهب إلى ذلك شورشلاند.

قد يتساءل القارئ من أي قطب جاء فودور حتى التقى بديبنت، الشمالي أم الجنوبي؟ من الصعب الإجابة عن هذا السؤال ضمن حدود الاستعارة الجغرافية. لكننا سنفترض أن فودور نزل إلى خط الاستواء من جهة ما من القطب الشمالي حيث لا وجود إلا للفزياء، وفودور كما بنا في الفصل الأول من هذا الكتاب يؤمن بفزيائية الحدث، وما أنه ذو طبع رخو (soft) لا يتسجم مع المواقف الفزيائية النشطة فضل مغادرة القطب الشمالي القاسي

إن وجهة نظر فودور تبين أننا أمام اختزال مضاعف لمفاهيم علم النفس الساذج : اختزاله أجراه برينطانر تحولت معه هذه المفاهيم إلى القصدية واختزاله ثان أجراه فودور تحولت معه القصدية إلى حالات حاسوبية قائمة في الجهات الواردة وظيفيا من الذهن. وعندما يرفض سورل النزعة المعرفية فإنها يرفض هذا المسلك الاختزالي الذي تتحول بمقتضاه مفاهيم علم النفس الساذج إلى حالات حاسوبية. فالحدث عن الذهن بحدود الحالات الحاسوبية يفقد، في نظر سورل، إلى تصورات غير مستساغة لطبيعة الذهن البشري.

قبلت الموضوع لمقتضيات الوصف الحاسوبي. فلسنا مع فودور في حاجة إلى افتراض مستوى آخر كما يفعل دينيت ما دمنا نستطيع إخضاع مفاهيم علم النفس الساذج ذاتها للتحليل التجريبي الملموس وفق ما تقتضي به مفاهيم الحوسبة كالتقابلية والانغلاق المعلوماتي وغيرهما. وإذا تعذر علينا في بعض الأحيان إخضاع بعض الظواهر لمقتضيات الحوسبة فإننا نكون في نظر فودور أمام ظواهر تدخل في نطاق الأسرار ولا تدخل في نطاق الإشكالات. والمسؤولية الملقاة على عاتق العلوم المعرفية قائمة في إخراج الظواهر من نطاق الأسرار إلى نطاق الإشكالات، فالسر لا يقبل الحل في العلم إلا إذا تحول إلى إشكال.

إن ما يهم فودور هو التدقيق في طبيعة مفاهيم علم النفس الساذج انطلاقا مما يلميه النموذج الحاسوبي. يقول في رده لتصور دينيت : « إن علم النفس الساذج ليس حسبا مؤملا وعقلانيا : إنه بالأحرى نظرية تجريبية ووصفية، لها خصائص النظريات في علوم الطبيعة، تقيد الأطرادات السببية المكتشفة عن طريق الاستعمال الموسع للاستقراء المبني على التجربة. فعندما نفترض أن شخصين يتقاسمان الاعتقاد نفسه فإننا نحكم عليهما بأنهما واقعان تحت القيد الينبوي الداخلي نفسه. أي أن الكلمتين الداليتين على اعتقادهما في لغة الفكر توجدان مسجلتين في الأماكن الواردة وظيفيا من ذهنهما » (نقلا عن دينيت (1987، 74)).

المراجع

- in Piattelli - Palmarini, M. (ed.).
- « » (1979b) "Réponse à Putnam" in Piattelli - Palmarini M. (ed.).
 - « » (1983) *The Modularity of Mind*. The MIT Press.
- Habermas J. (1987) *Logique des sciences sociales*. Trad. fran. Paris. PUF.
- « » (1988a) "Être résolument moderne" Entretien avec Habermas in *Autrement* N° 102.
 - « » (1988b) *Postmetaphysical Thinking : Philosophical Essays*. Eng. tran. (1992) The MIT Press.
- Hamburger J. ed. (1986) *La philosophie des sciences aujourd'hui*, Paris. Gauthier - Villars.
- Heelan P.A. (1991) "Hermeneutical phenomenology and the philosophy of sciences" in Silverman, H.J. (ed.).
- Jackendoff R. (1990) *Semantic Structures*. The MIT Press.
- Jacob P. (1980a) *L'empirisme logique*. Paris. Minuit.
- « » ed. (1980b) *De Vienne à Cambridge*. Paris. Gallimard.
 - « » (1992) "Le problème du rapport du corps et de l'esprit aujourd'hui" in Andler, D. (ed.).
- Kant E. (1976) *Critique de la Raison Pure* trad. fran. Paris. Garnier-Flammarion.
- Kuhn T.S. (1962, 1970) *The structure of scientific revolutions*. Seconde édition: Enlarged, The University of Chicago Press.
- Mehler J. (1974) "Connaitre par désapprentissage" in Morin E. et Piattelli - Palmarini (eds).
- « » (1979) "Psychologie et psycholinguistique" in Piattelli - Palmarini (ed.).
- Morin E. et Piattelli - Palmarini M. eds. (1974) *L'unité de l'homme*. Vol. II Paris. Seuil.
- Newmeyer F.J. (1988) (ed.) *Linguistics : The Cambridge survey*. Vol. III Cambridge Univ. Press.
- Oppenheim P. et Putnam H. (1958) "L'unité de la science : une hypothèse de travail" trad. fran. (1980b) in Jacob, P. (ed.).
- Ortoby A. ed. (1979) *Metaphor and Thought* Cambridge Univ. Press.
- Peukert H. (1984) *Science, Action and Fundamental Theology*. Eng. trans. The MIT Press.
- Piaget J. (1970) *Psychologie et épistémologie* Paris. Gauthier (1979).

- Andler D. (1986) "Les sciences de la cognition" in Hamburger J. (ed.).
- « » (1992) "Calcul et représentation : Les sources" in Andler D. (ed.).
 - « » ed. (1992) *Introduction aux sciences cognitives*. Paris Gallimard
- Apel K.O. (1977) "La sémiotique transcendentale et les paradigmes de la *prima philosophia*." Trad. fran. 1987 in *Revue de Métaphysique et de Morale* N° 2
- Baker G.P. et Hacker (1980) "Wittgenstein aujourd'hui" in *critique* N° 399 400 Paris, Minuit.
- Botha R.P. (1989) *Challenging Chomsky*. Basil Blackwell.
- Bouveresse J. (1987) *La force de la règle*. Paris. Minuit.
- Boyd R. (1979) "Metaphor and theory change : what is "Metaphor" a metaphor for?" in Ortoby A. (ed.).
- Bréhier E. (1930- 1938) *Histoire de la philosophie*. Vol I Paris PUF.
- Chomsky N. (1965) *Aspects de la théorie syntaxique*, trad. fran. (1971). Paris. Seuil.
- « » (1966) *La linguistique Cartésienne*, trad. fran. (1969) Paris. Seuil.
 - « » (1979) "Discussion des commentaires de Putnam" in Piattelli - Palmarini, M. (ed.).
 - « » (1980) *Rules and Representations*, Basil Blackwell.
 - « » (1986) *Knowledge of Language*. Praeger.
 - « » (1987) "Sur la nature, l'utilisation et l'acquisition du langage" trad. fran. (1990) in *Recherches Linguistiques* N° 19. Paris, université Paris - VIII.
 - « » Et Miller G.A. (1968) *L'analyse formelle des langues naturelles* trad. fran. (1968) Paris, Mouton / Gauthier - Villars.
- Churchland P.M. (1981) *Matter and Consciousness* MIT Press.
- Collectif (1962) *La philosophie analytique*. Paris, Minuit.
- Dennett D.C. (1987) *La stratégie de l'interprète* trad. fran. (1987) Paris Gallimard.
- Descartes R. (1966) *Discours de la méthode*. Paris, Garnier - Flammarion.
- « » (1979) *Méditations Métaphysiques*. Paris Garnier-Flammarion.
- Feyerabend P. (1975) *Contre la méthode*, trad. fran. (1979), Paris. Seuil.
- Fodor J.A. (1975) *The Language of Thought*. The Harvester Press.
- « » (1979a) "Fixation de croyances et acquisition de concept"

المحتوى

12-1 مقدمة

الفصل الأول

استقلال علم النفس والنزعة الفزيائية

15-14 تقديم

18-15 الحس المشترك وأسئلة "العلم"

27-18 النزعة الفزيائية ووحدة العلم

29-27 فزيائية النمط أم فزيائية الحدث ؟

« » (1979) "Discussion" in Piatelli-Palmarini (ed.).

Piatelli - Palmarini M. (ed.) (1979) *Théories du langage, Théories de l'apprentissage* Paris Seuil.

Platon (1967) *Menon*, trad. fran, Chambry, E. Paris Garnier - Flammarion.

Popper K.R. (1964) "La démarcation entre la science et la métaphysique" trad. fran (1980b) in Jacob P. (ed.).

Putnam H. (1979a) "Ce qui est inné et pourquoi: commentaire sur le débat" in Piatelli - Palmarini M. (ed.).

« » (1979b) "Commentaire sur la réponse de Chomsky" in Piatelli-Palmarini (ed.).

« » (1980) "Si dieu est mort, alors tout est permis..." trad. fran in *Critique* N° 339-400.

« » (1981) *Raison, Vérité et Histoire* trad. fran (1984) Paris Minuit.

« » (1988) *Représentation et Réalité* trad. fran, (1990) Paris Gallimard.

Quine W.V.O. (1951) "Les deux dogmes de l'empirisme" trad. fran, (1980b), in Jacob P. (ed.).

« » (1960) *Word and Object* MIT Press

Rorty R. (1979) *L'Homme Spéculaire* trad. fran, (1990) Paris Gallimard.

Searle J.R. (1979) *Expression and meaning*, Cambridge Univ. Press.

« » (1984) *Minds, Brains and Science*, Penguin Books.

Silvemann H.J. (ed.) (1991) *Godamer and Hermeneutics*, Routledge.

Sperber D. (1992) "Les sciences cognitives, les sciences sociales et le matérialisme" in Andler D. (ed.).

Tanenhaus M.K. (1988) "Psycholinguistics: an overview" in Newmeyer (ed.).

Tiles M. (1980) "Référence et relativité" trad. fran in *Critique* N° 339-400.

Urmson J.O. (1962) "L'histoire de l'analyse" in *Collectif*.

Wedberg A. (1984) *A History of Philosophy* Vol. III Clarendon Press.

Wittgenstein L. (1921) *Tractatus logico-philosophicus*, trad. fran (1961) Paris Gallimard.

« » (1953) *Investigations Philosophiques* trad. fran (1961) in Wittgenstein L. (1921).

66-63	نظرية المعرفة و "مشكل أفلاطون"
71-66	أفلاطون وديكارت ومشكل اكتساب اللغة
75-72	أطروحة "لغة الفكر" عند فودور
79-75	أطروحة "لغة الفكر" ومسألة التعلم
84-79	أسئلة الفلسفة
90-85	هوامش الفصل الثالث

الفصل الرابع

النزعة المعرفية والفلسفة

93-92	تقديم
94-93	فتجنشتاين والتأويل التواصلية
97-94	الأساس التواصلية للغة
99-97	"اتباع القاعدة" عند فتجنشتاين
103-99	"اللغة الخصوصية" عند فتجنشتاين
107-103	الإطار المرجعي الساذج لنقد سورل
110-107	سورل ضد تشومسكي
113-110	"اتباع القاعدة" عند سورل

32-29	استقلال علم النفس عن الغزياء
36-33	هوامش الفصل الأول

الفصل الثاني

علم النفس المعرفي والموقف الوظيفي

39-38	تقديم
42-39	النزعة المعرفية وإشكال الفكر والمادة
48-42	علم النفس الساذج وعلم النفس المعرفي
54-48	النزعة المعرفية وثنائية الذهن / الدماغ
56-55	هوامش الفصل الثاني

الفصل الثالث

الاستعارة الحاسوبية وأطروحة لغة الفكر ومسألة التعلم

59-58	تقديم
63-59	الأساس الحاسوبي لعلم النفس المعرفي

بوتنم والنقد الشبولي.....116-113

اعتراضات على ذهنية معهد المصاشوسيتي.....117-116

أ - شولية الدلالة.....119-117

ب - الدلالة معيارية في جزء منها.....123-119

ج - المفاهيم متصلة بالمحيط.....130-123

خاتمة.....131-130

هوامش الفصل الرابع.....136-133

خاتمة.....140-137

ذيل.....153-141

المراجع.....158-154

المحتوى.....162-159